



जीवन की आध्यात्मिक दृष्टि



## विषय-सूची

१	धर्म को प्राबुद्धिक युग की कुतूहली	१
	१ प्राइमिटीविज्म ( प्रपयवाद या आदर्शवाद ) क्या है ? २ वैज्ञानिक पद्धति ३ विज्ञान की उपलब्धियाँ ४ तुलना त्मक धर्म-समीक्षा ५ नुस्म आलोचना ६ धार्मिकवाद के पक्ष में प्रमाण ७ धर्म की व्यावहारिक अनुपयोगिता ८ धर्म और राजनीति ९ मार्क्सवादी अभ्यास १० वर्तमान प्राव स्थिति ।	
२	धर्म के विषय	४४
	१ प्राकृतिकवादी नास्तिकवाद २ धर्मवाद ३ सन्तुष्टवाद ४ मानवीयवाद ५ धर्म और मानवीयवाद ६ पक्षवाद ( प्रीमिटीविज्म ) ७ प्राबुद्धिकवाद ८ प्राप्त प्रामाण्यवाद ९ धार्मिक स्वर का अभाव ।	
३	धार्मिक अनुभव और उसका अर्थ	८१
	१ धर्म की दार्शनिक विचारधारा २ धर्म का मूल ३ ईश्वर का व्यक्तित्व अनुभव ४ धार्मिक अनुभव का स्वरूप ५ अनुभव और विभिन्न धर्मधर्मिणी ६ ईश्वर और आत्मा ७ एक विद्वत् धार्मिकज्ञान और उसका अर्थ ८ प्रबुद्ध व्यक्ति का जीवन ९ बोध १० मुक्ति ।	
४	बुद्धि और अस्तित्व	१११
	१ पूर्वी विचारधारा में गुरुमात्मक अस्तित्व पर बल २ पश्चिमी विचारधारा में आलोचनात्मक बुद्धि पर बल	

३ ज्ञान प्राप्ति के विभिन्न मार्ग ४ संकल्पनात्मक ज्ञान पर  
 बयसाई के विचार ५ शक्ति ६ अन्तर्ज्ञानात्मक ज्ञान ७ अन्त  
 ज्ञान और कल्पना ८ अन्तर्ज्ञान और बुद्धि ९ अन्तर्ज्ञान पर  
 प्रेम के विचार १० दर्शन शास्त्र में अन्तर्ज्ञान की भावना  
 कता ११ प्लेटो १२ देकात १३ स्पिनोजा १४ साइ  
 बनिस्म १५ पास्काल १६ काण्ट १७ हेगम ।

## ५. मनुष्य की अध्यात्म-चेतना

१७४

१ अन्तर्ज्ञान और वैज्ञानिक प्रतिष्ठा २ अन्तर्ज्ञान और कला  
 त्मक उत्तराधिकार ३ कविता ४ कलात्मक ज्ञान ५ अन्तर्ज्ञान  
 और नैतिक जीवन ६ धार्मिक चेतना और धर्म मूल्य  
 ७ मृत्युनात्मक अन्तर्ज्ञान ८ मानव में अध्यात्म चेतना  
 ९ धर्मनैक्य १० अहंकार और अन्तर्ज्ञान ११ धार्मिक  
 अनुभव का तत्त्व ।

## ६. भौतिक वस्तु जीवन और मन

२३

१ विज्ञान और निश्चय २ विज्ञान और श्रम ३ वैज्ञानिक  
 ज्ञान की सीमाएँ ४ सत्ता ५ भौतिक वस्तु (मैटर)  
 ६ श्रम ७ कारण ८ क्रम और प्रगति ९ भौतिक विज्ञान  
 और आध्यात्मिकतावाद १० जीवन ११ प्राच्यवाद १२  
 विकास १३ मन ।

२७३

## ७. मानवीय व्यक्तित्व और उसके नियम

१ स्व-चेतना २ 'मैं' एक धार्मिक समिति ३ कर्ता क  
 र्म में आत्मा ४ आत्मा और परिवेश ५ कर्म और मुक्ति  
 नाबी जीवन ६ वैयक्तिक समरता ७ मायाधिन समरता  
 ८ पुनर्जन्म ९ विरहध्यायी आत्मा १० मुक्ति क्या है ?

## ८. अज्ञान समाधि प्रस्ता

३६

१ हमारा बुनिया २ प्राकृतिकवाद ३ सम्यक् का पूर्वा-  
 मिमूख विकासवाद ४ अज्ञानवाद और आध्यात्म मार्ग का  
 उद्गमस्थान विज्ञान का निष्कर्ष ५ आध्यात्म का सामाजिक  
 विकासवाद ६ ईश्वर ७ श्रद्धा ।





## १ धर्म को आधुनिक युग की चुनौती

१ आइडियलिज्म (प्रत्ययवाद या आदर्शवाद) क्या है ?

आइडियलिज्म एक सविश्वार्थक शब्द है और अनेक प्रकार के दृष्टिकोणों को प्रकट करने के लिए उसका प्रयोग किया जाता है। आइडिया (प्रत्यय) का अर्थ एक ऐसा एकाग्रव्यापी मानसिक चिन्म (मटल इमेज) माना जाता है जो प्रत्येक व्यक्ति में अलग-अलग होता है और बौद्ध दर्शन के विज्ञानवाद (सैण्टिज्म) और अज्ञानी के इम्पीरिसिज्म (अनुभववाद) दोनों में इसी अर्थ में समस्त ज्ञान को आइडिया (प्रत्यय) बनाने का प्रयत्न किया गया है। इस दृष्टिकोण के अनुसार ब्रह्माण्ड में विद्यमान समस्त वास्तविक वस्तुएँ ऐसी ही चीजें हैं जिनसे आइडिया (प्रत्यय) बनते हैं। प्रत्यय या चिन्म स्वतन्त्र रूप से एक ऐसे बिन्दु का जानने के मार्ग नहीं है जो उनमें अधिक प्रात्ययिक और वास्तविक है। आइडिया' शब्द का प्रयोग पूर्ण व्यापी प्रत्यय (युनिवर्सल नोशन) के अर्थ में भी किया जाता है। यह प्रत्यय तब हीम और तत्कालीन नहीं होता बल्कि वह विद्यमान सत्ता का एक ऐसा मुख है जो अन्तर्गत एवं दूसरे वर्गों के द्वारा ज्ञेय वस्तुओं में भी पाया जाता है। वर्कस की आइडिया-सम्बन्धी प्रथम वक्ति विज्ञानवादी अविष्ट है क्योंकि उसमें यह माना गया है कि सत्ता का अर्थ है स्वयं जानना या दूसरों के द्वारा ज्ञेय होना। किन्तु उसी मर्यादित वक्ति जिसमें 'पूर्ण व्यापी प्रत्यय पर अतिक्रम दिया गया है, उपयुक्त दूसरी वक्ती में आती है। काण्ट की दृष्टि में ज्ञान का अर्थ है इन्डियरन्स बहुविध प्रत्यय अनुभव का विचार की विभिन्न शक्तियों (पदार्थ भेद—कैटेगरी) द्वारा विस्तार। यद्यपि इससे उसका मुख्य आशय विभिन्न पदार्थों को एक ऐसा साधन मानने में है जिसमें कि सत्ता सामर्थ्य (पिवन इटन) की परिधि में वे जैना बिन्दु समीप मन पर अलग-अलग अविध्यक्त करता है, किन्तु अनुका अन्तर्निहित अर्थ यह भी है कि पदार्थ भेद केवल प्रात्ययिक और प्रात्ययिक है जबकि पदार्थना एक विभिन्न पदार्थों में अविभाजित और अग्रगणी



इस विषय है जिसके साथ हम अध्यवहित प्रत्यक्ष के द्वारा ब-ब-ब सम्पर्क में आते हैं। पदार्थ-मय की ये प्रवृत्तियाँ तो बाद के विचार में निक्षिप्त जाती हैं। यद्यपि हेगेल और उसके अनुयायी यथार्थ सत्ता को विचार के सम्बन्धों में निमित्त मानते हैं तथापि धातुनिक यथार्थवादी ऐम्पिरिक प्रत्यक्ष से होने वाले विविध धनुषों पर ही बल देते हैं। यद्यपि हेगेल के अनुयायी प्रत्यक्षवादियों की दृष्टि में वास्तविक सत्ता प्रत्यक्षों का इन्द्र है तथापि कोई भी धातुनिक दार्शनिक यह नहीं मानता कि धनुषब किना चाने वाला वह विषय केवल प्रत्यक्षों से बना है। किन्तु चाने की दृष्टि में सत्ता मानसिक किया है। यहाँ तक कि किसी बाह्य दान्त्रिक और प्राकृतिक वस्तु की व्यवहारणाएँ भी मन को स्वयं अपने (मन से) बाहर ही गई बात सामग्री (डेटा) है। मन समस्त संज्ञानात्मक धनुषब में एक सर्वात्म प्रक्रिया के रूप में अन्तर्निहित रहता है और ज्ञान को वस्तुनिष्ठ धातुनिक प्रदान करता है। बाह्य वस्तु के साथ उसका परोक्ष सम्बन्ध नहीं होता जिसमें कि वह निरिक्म होकर उसे देखे। एक तीसरा धर्म भी है जिसमें कि 'धाइडिया धर्म' का इस्तेमाल किया जाता है। जब हम किसी वस्तु या कार्य के सम्बन्ध में यह प्रश्न करते हैं कि इसमें क्या 'धाइडिया' है ('आइड इज वि धाइडिया?') तो हमारा धर्मिप्राय यह होता है कि इसमें सिद्धान्त क्या है इसके अस्तित्व का धर्म या प्रयोजन क्या है या इस कार्य का उद्देश्य या मुख्य क्या है? इसका धर्मिप्राय क्या है? यह विचार या मुख्य कार्यकारी सूत्रमात्मक धर्मि है। एक धाइडियलिस्ट (धार्थ्यवादी) विचारवादा यह स्वीकार करती है कि ब्रह्माण्ड का एक धर्म है एक मुख्य है। अवर्धवादी या उद्देश्यवादी मुख्य ब्रह्माण्ड की नतिशील धर्मियाँ प्रेरक बल हैं। विषय उद्देश्यों की एक प्रणाली के रूप में ही बुद्धिमत् है। इस दृष्टिकोण का इस प्रश्न से कोई सरोकार नहीं है कि कोई वस्तु मात्र एकाधव्यापी विषय है या एक सामान्य (पूर्ण व्यापी) सम्बन्ध। ज्ञाता और ज्ञात धर्म-धर्म है या नहीं इस प्रश्न से भी इसकी धारणा ही कोई संगति हो। यह दृष्टिकोण इस सिद्धान्त से भी बेधा हुआ नहीं है कि यह विषय मन से असीम मन से या धनेक मनों के समूह से बना हुआ है। इस धर्म में 'धाइडियलिज्म' (धार्थ्यवाद) का सम्बन्ध वास्तविक सत्ता की अन्तिम प्रकृति से है, फिर चाहे ज्ञाता मन के साथ उसका कोई भी सम्बन्ध

१. हेडिग वन विस्सल वार दि फिजालसि पाद वेनेटोरो ओपे (१९१७) पृष्ठ १९१८।

२. हेडिग वन वन आइड वि विस्सल वन दि वारविस्स (बुनिफेरी प्रद वेनेटोरो वि विलियमस इन फिजालसि) पृष्ठ ८ १८९३।

हो। यह इस प्रश्न का उत्तर है कि इस समस्त विश्व का अन्तर्निहित सिद्धान्त उसका धर्म और वह क्या है? इसका उन विचारों और दृष्टिकोणों में कोई साम्य नहीं है जो बान्धविक सत्ता यानी विश्व की एक अविभाज्यता का प्रयत्न या एक ऐसी भयंकर दयनीय मूल मानता है जिसका कोई प्रतिकार नहीं किया जा सकता। यह आइडियलिस्टिक जीवन को अधपूर्ण और छोड़ दिया मानता है। इसकी दृष्टि में मनुष्य को एक ऐसी लक्ष्य की ओर जाना है जो केवल प्रत्यक्ष जगत् तक ही सीमित नहीं है। 'एक मूलभूत इष्ट में सब टक्कड़ों को रीति से घुसा है' 'निरर्थक क्या तुममें कोई फिलासफी (बुद्धि) है? तो 'फिलासफी' में धर्म पीछे का अतिशय निरीक्षणों की दार्शनिक प्रवृत्ति से या स्वतन्त्र की टेक्निकल विद्या में नहीं है। बल्कि एक ऐसी मानसिक अभिवृत्ति है जिसकी सर्वोत्तम व्याख्या 'आइडियलिस्टिक' (आदर्शवादी) समझ में की जा सकती है। उसके प्रश्न का अतिशय यह है कि क्या तुममें वह आध्यात्मिक उत्कृष्टता विद्यालय और घरों में है वह विमर्शपूर्ण विद्यालय और आत्मचिन्तन की वृत्ति है वह मानसिक उत्कृष्टता है जिसमें मनुष्य उन आध्यात्मिक लक्ष्यों को जान सकता है जो वस्तुतः उसके सर्वोत्तम आदर्श-मूल हैं। या तुम भी उन अविचारों को या तो जाति के या जो व्यापार या राजनीति या खेल में ही मग्न रहते हैं जिसका जीवन किसी आदर्शों के बीच में रहित शुद्ध और सजीव जीवन है? फिलासफी (बुद्धि) का धर्म है वह धारणा चिन्तन अन्तर्दृष्टि और फिलासफी (दार्शनिक) को सब कुछ धारणा नहीं मिल सकती जब तक कि वह मनुष्य और व्यक्तिगत मनुष्य की वह भाँती नहीं पा सता जिसके द्वारा वह विविध अनुभवों की निरीक्षण-विनीक्षण रूप में एक उद्देश्य के अभिव्यक्ति के रूप में व्याख्या कर सके।

जीवन का आदर्शवादी या प्रत्यक्षवादी दृष्टिकोण किसी एक दल (पार्टी) में प्रकट नहीं किया जाता। यह बहुमुखी है और उनके आधार विविध प्रकार के हैं और भी इन सब विविध और विरोधी दृष्टिकोणों के मूल में कुछ सामान्य बुनियादी धारणाएँ हैं जो यह सिद्ध करती हैं कि वे सब एक ही भावना की अभिव्यक्ति हैं। पूर्व और पश्चिम दोनों में आदर्शवादी विचारधारा का एक मूल और अभिव्यक्ति इतिहास है। पूर्व में देशों के आदिमोनों में जिसमें उपनिषद् भी शामिल है और पश्चिम में बुद्धाय और जेटी ने इस सिद्धान्त को धारक और लक्ष्य के रूप में प्रस्तुत किया है। हिन्दू-विचारधारा के आदर्शवादी हमनी म्याय और कैथोलिक आर्थर शोस और भीमाया का उपनिषद् की आदर्शवादी

परम्परा के बुनियादी धारण हैं कोई सम्पीर मतभेद नहीं है। वह परम्परा यह है कि सभने धर्मों में वास्तविक सत्ता से उच्चतम मूल्य प्राप्त नहीं है। परम सत्ता सत्य, निरुद्ध और आनन्दमय है। पश्चिम में भी सुकरात और प्लेटो से लेकर बौद्ध और अरिस्तोटर<sup>१</sup> तक उच्च मूल्य और सत्ता के बीच बरम सम्बन्ध के धारण जारी दृष्टिकोण की एक विशिष्ट परम्परा विद्यमान है। प्लेटो की दृष्टि में ब्रह्मण्ड का धर्म है धर्मशास्त्र (धर्म) की प्राप्ति। ब्रह्मण्ड उस उद्देश्य की प्राप्ति के लिए ही विद्यमान है।

थोड़ा कि हेगेल ने कहा है एक धर्म में समस्त वर्ग सम्मिलित हैं। प्रतीयमान और वास्तविक में सत्य और सत्य में सत्ता और सत्य में भेद करके समझ यह स्वीकार करता है कि प्रपञ्चमय सत्य से परे एक साक्षर जगत् भी है। मग्न तक कि बरम नीतिकार भी एक तरह से धारणभाव ही है, धर्म ही वह एक मूल्य क्रम का ही क्योंकि उसमें विश्व नीतिक वस्तु के रूप में समस्त सत्ता को स्वीकार किया गया है वह पूर्ण वास्तविक वस्तु नहीं है, बल्कि एक धर्मपूर्ण प्रत्यय है। सामुदायिक नीतिक विज्ञान हमारे अध्ययनित अनुभव में आने वाले सत्ता को स्थापना और विधियों के संसार में परिचय कर देता है। धारण इसका धर्म और इह (साहित्योपन्यास या जनसमस्या का मुख्यतम एक) इस प्रपञ्च नहीं है किन्तु नीतिकारिक वस्तु के रूप में प्रस्तुत किया जाता है क्योंकि वे हमारी विज्ञान की साक्षरकताओं को पूरा करते हैं। इस मूल्य (ककीट) की धर्म लीगों की चाहें जितनी कोसिध करें हम वास्तविक सत्ता को धर्मपूर्ण मूल्य के रूप में प्रस्तुत करना नष्टित प्रतीत होता है। प्रथम सत्ता हमेशा हमारे साथ रहते हैं क्योंकि वे वास्तविक सत्ता का वास्तविक धर्म हैं और यदि हम धारणों या मूल्यों के रूप में समझी व्याख्या कर तो सबसे हमारे सामने ब्रह्मण्ड का एक प्रत्ययवादी दृष्टिकोण उपस्थित होता है। यदि हम विविध धार्मिक सम्प्रदायों के धारणों के विचार के कोलाहल से बचें नहीं और उनको रूप प्रदान करने जारी रहें तो धारणों को देने तो हम उभय धारणों की समष्टि पर धारण की सत्ता प्रकृति के समझने वाले ही उसे प्रकट करने की सत्ता माया और सत्ता समझ धारण हैं। धारणों को धारण हमारी समझों पर विचार कर हमें उनका सामना करने में सहायता

१. मैंने कहा अरिस्तोटर या अरिस्तोटर का विचार है कि ब्रह्मण्ड और प्रपञ्च-सार में सत्ता की दृष्टि के विचार के बारे में वास्तविक धर्म है ॥ सत्ता प्रत्यय-वादी के मुख्य मूल्य ३०-३३

देनी होगी। इसलिए धार्मिक बहुराष्ट्रवाद का गमा प्रतीत होता है जबकि इस बात को नय सिरे से कहने की आवश्यकता है।

धार्मिक परिवर्तनमान संसार हम पर बसाव को कठिनाइयाँ और बिस्मयपूर्ण गतियाँ ला रहा है। उनकी गहराईयों को जिन लोगों ने धनुराग्रही किया वे इस मान को नय सिरे से पुनः कहने की सार्थकता को नहीं समझ सकते। यद्यपि ये कठिनाइयाँ अत्यन्त स्पष्ट हैं फिर भी कभी-कभी अत्यन्त स्पष्ट पर भी बस बना आवश्यक हो जाता है। समस्या को जानना भी उतना ही महत्वपूर्ण है जितना कि उसके समाधान को जानना। एक तरह से दशमसाधन का हमें अपनी समस्या के प्रति सज्ज बनना ही उसके समाधान में हमारी सहायता करना है। धार्मिक हमारे जीवन और विचार में कौनसे मुख्य तत्त्व सक्रिय हैं? इस पहले अध्याय में हम तत्त्वों पर ही सक्षिप्त विचार करना चाहता हैं।

## २. वैज्ञानिक पद्धति

हमारे पुराने संसार को इतना अधिक बदलने वाली नयी शक्तियों में सबसे अधिक महत्वपूर्ण प्राकृतिक विज्ञान है, जिसने अपनी पद्धतियाँ और निष्कर्ष हम पर बोधकर उस वातावरण को ही बदल दिया है जिसमें हम रहते चलते फिरते या सोचते हैं। विज्ञान की कठोर पद्धति का हमन यह उफावा है कि हम किसी तरह मानव को उमी स्वीकार कर जबकि हम उसे सिद्ध कर सकने की स्थिति में हों। जब कभी हम कोई बात कहते हैं तो यह मानना करना हमारा कर्तव्य हो जाता है कि जो लोग उनकी पढ़ाई करके वे उस प्रमाणों से पुष्ट कर सकते या नहीं। किन्तु दूसरी ओर धर्म में जैसा कि फाइनर ने कहा है, 'कुछ सिद्धान्त प्रमाणों और बाइबल (या आध्यात्मिक) वास्तविकता की परिस्थितियों के सम्बन्ध में कुछ कथन होते हैं जो हम कुछ ऐसी बात बताते हैं जिनकी हमने स्वयं सोच नहीं की होती है और उन बातों का यह दावा होता है कि उन पर विश्वास कर लिया जाए।' यदि हम यह धर्म कर कि उनका विश्वसनीयता का यह दावा कि कुछ बात कर आधुनिक है तो हमें तीन जगह धिक्कते हैं जिनकी जूबी यह है कि उनमें आपस में लगाव कोई समति नहीं है। उन कथनों के विश्वसनीयता के दावे का पहला आधार यह होता है—क्योंकि हमारे प्राचीन पूर्वज बोध उन पर विश्वास करते रहे हैं इसलिए हमें भी उन पर विश्वास करना चाहिए। दूसरा आधार यह

२ दि. कृष्ण शर्मा का दल्लूतम, जयोजी अमुता (१९९९), पृष्ठ ४३।

कि हमारे पास उन बातों को निष्ठ करने के लिए ऐसा प्रमाण है या हमें उस प्राचीन काम में पीढ़ी-दर-पीढ़ी प्राप्त हुए हैं। और तीसरा आधार यह कि उन बातों की सच्चाई पर आपत्ति करने का बूम भिद्येय है। पुराने समाने म इन कथनों पर मग्न करने की सम्पत्तिसत्ता पर सम्पन्न बटार बण्ड दिय जाने व और धात्र भी समान इस सम्पत्तिसत्ता की पुनरावृत्ति को बेसने के लिए उद्यत नहीं है। हमने धर्मों में धार्मिक सिद्धान्त 'अर्थ' हैं। उनके लिए किसी प्रमाण की आवश्यकता नहीं है और न किसी को उन्हें सत्य मानने या उन पर विश्वास करने के लिए मजबूर किया जा सकता है।<sup>१</sup> यदि धर्म २ ई पू के बूक्यों के व्योतिविज्ञान-सम्बन्धी तर्कों को हम धात्र स्वीकार नहीं करते तो कोई कारण नहीं कि हम उनके धार्मिक विचारों को धार्मिक प्रामाणिक मानें। धात्र प्रामाण्य की पद्धति धार्मिकनात्मक विश्लेषण के सामने टिक नहीं सकती। जब धात्रों में भी धात्र में मर्तक्य नहीं होता तो हम धात्रों के प्रामाण्य से भी धात्रे धात्र को विषय हो जाने है। किसी धात्र लेखक की बात पर विश्वास करने के लिए जब हमसे कहा जाता है तो उसका आधार यही होता है कि उसके पास सत्य को ज्ञान के धर्म्य स्रोतों से जानने के लिए हमारी अपेक्षा धार्मिक धर्म्ये धर्म्यर वे। किन्तु जब म्यून्स्टामेट(बाइबिल) और कुरान में ही मर्तक्य हो जाता है तब हम यह नहीं मान सकते कि सनम म धर्म के प्रवेता के पास सत्य को जानने के धर्म्यर बूतरे से बेहतर वे। तब हम किसी और कसौटी का धार्मिक समकी विषय-वस्तु की तर्कयुक्तता का धात्रम लेना पड़ता है। तब हमें धार्मिक धात्र को धर्तिप्रकृत्य मानने की प्रवृत्ति का परिणाम करना होगा।

स्वतन्त्र चिन्तन की भावना और धर्म के लिए किसी भी बात को स्वयं सोचकर निष्कर्ष करने का अधिकार निश्चय यह धर्म्य जकरी नहीं है कि दूसरों से मिल लीके से ही सोचा जाए, मष्ट नहीं किये जा सकय। यही कारण है कि धात्र प्रामाण्य के रजक लोग धार्मिकनात्मक मनावृत्ति के स्रोतों पर कुसे-धाम बबाव नहीं जानते बल्कि वे धर्म्यर उक्त धात्र व्यक्त के पक्ष में तर्क और बुद्धि को प्रभावित करने का प्रयत्न करते हैं।

यदि विज्ञान के क्षेत्र में यह सही है कि जैसे-जैसे समय बीतता जाता है वैसे-वैसे हम सत्य के धार्मिक निष्कर्ष धात्रे धात्रे हैं तो धर्म के बारे में यह बात क्यों सही नहीं है? हम यह क्यों सोचे कि केवल धर्म ही ऐसी वस्तु है जिसमें सत्य का



समस्त काल में व्यवस्थितकारी रूप से लागू होते हैं तो संसार में कोई रहस्यमयता या चमत्कार नहीं रह जाता। केवल अधिशिष्ट लोग ही यह विश्वास करते हैं कि मृत-प्रेत रोव पैदा करते हैं और भोग्य उन्हें डूर करते हैं। विद्वान् एक नियम में बंधा हुआ सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड है। परिणाम में विद्वान् की यह कल्पना चौंधी सताव्ही ई. पू. की ज्योतिर्विज्ञान-सम्बन्धी सोचो के परिणामस्वरूप पैदा हुई किन्तु भारत में ब्रह्माण्ड की नियमबद्धता अर्थात् ज्ञान को वैदिक काल से ही स्वीकार किया जाता रहा है। प्रोफेसर एडिंगटन ने क्वांटम सिद्धान्त में अनिवार्यतात्मकता (इण्डिस्टिनिबिलिटी) के उद्भूत से यह जो अनुमान समायो है कि कारण-कार्य का नियम पूर्णतः सत्य और सार्वत्रिक नहीं है उससे हमें बहुत विचलित होने की आवश्यकता नहीं है। एडिंगटन का कहना है कि भौतिक विज्ञान के बहुत से नियम सामान्य सांख्यिकीय (स्टैटिस्टिकल) हैं और किन्हीं विशिष्ट इमेन्सियों के व्यवहार के सम्बन्ध में कोई निश्चित अभिव्यक्तियाँ नहीं की जा सकती सिर्फ समूह के रूप में ही उनके व्यवहार की अभिव्यक्तियाँ की जा सकती हैं। इस प्रकार यदि स्वयं प्राकृतिक प्रक्रियाएँ ही पूर्ण अनिवार्यतात्मक नहीं हैं यदि प्रकृति की साधारण बट नाभो के मूल में भी स्वतन्त्र इच्छा (फ्री विल)-जैसी किसी वस्तु को मानने की बुझाव है यदि एक भी जगह ऐसी है जहाँ विनियम नये-तुने और निश्चित अनिवार्यता का नियम पूरी तरह बटित नहीं होता तो हमें विज्ञान का अपना समस्त प्रयत्न त्याग देना होगा। फिर भी कारणों और व्याख्याओं की निरन्तर जोख इस बात का निश्चित्य प्रमाण है कि विज्ञान कारण-कार्य के सिद्धान्त में विश्वास रखता है उसे ही उसके विरुद्ध ही बड़ अपवाद नजर आएँ। ऐसी दशा में यह सम्भव है कि जहाँ नहीं हमें नियम बटित होता नजर न आता हो जहाँ उसका कारण हमारी प्रत्यक्ष की नज़र हो। यह स्वीकार किया जा सकता है कि वैज्ञानिक भावी बटनाघातों की अभिव्यक्तियाँ करने के लिए ऐसे सिद्धान्तों का आधार मिलें हों जिनका पूरी तरह सामान्य स्थापित न कर सकें हों या जिनके हैं पूरी तरह हस्त-यम न कर सकें हों। इसका अर्थ सिर्फ इतना ही है कि हम अपनी और और अनुसन्धान करने की आवश्यकता है क्योंकि यहाँ कुछ ऐसे तथ्य विद्यमान हैं जिनके नियमों को हम खोज नहीं सकते हैं। किन्तु इस सबसे हम यह नहीं कह सकते कि ऐसे भी तथ्य हैं जिन पर कोई नियम लागू नहीं होने क्योंकि तब उसका अर्थ यह होना कि एम भी तथ्य हैं जिनकी कोई अपनी प्रकृति अपना स्वभाव नहीं है। तब वे तथ्य वास्तविक सत्य की नियमबद्धता की संकल्पना के अर्थ अपवाद होंगे।

व्यावहारिक दृष्टि से एक निश्चित नियमबद्धता प्राकृतिक विज्ञान का एक बुनियादी तत्त्व है। जिस समय हमें ब्रह्माण्ड के व्यवस्थित और निश्चित नियमों में बँधा हुआ होने का पूर्ण निश्चय नहीं था जब हमारा विज्ञान जमत्कार के समकक्ष था तब प्रकृति की एक सर्वात्मकारी व्याख्या सम्भव थी। किन्तु ध्यान यह बात विचार-कोटि से भी बाहर है। ईश्वर की विशेष कृपा का सिद्धान्त व्यवस्थितता और नियमबद्धता के सर्वथा विपरीत है।

तबही घटावही के वैज्ञानिक बेकार्ट कैप्लर गैलीलियो और न्यूटन समार को एक बिसाल जगत् मानने के किन्तु के यह स्वीकार करते थे कि उस जगत् की रचना ईश्वर ने की है और वह उनके मन के नियत नियमों के अनुसार ही कार्य करता है। उनकी मान्यता थी कि परम्परागत मान्यताओं के अनुसार स्वर्ग में पृथ्वी के किसी स्वेच्छाकारी राजा से भी अधिक स्वीकृति से शासन करने वाला देवराज भी एक ऐसे ईश्वर के भाग भूक जाता है जिसकी सर्वोच्च प्रभुसत्ता मुनिवर्गित और मुप्रतिष्ठित नियमों में बँधी हुई है। लेकिन घटारहीसरी के वैज्ञानिक धर्मनर्क में और भी कठोर थे और इसीलिए धार्मिक जगत् से मुख्यवस्थित ब्रह्माण्ड में किसी का भी बाहरी हस्तक्षेप स्वीकार नहीं करते थे। उनका दैवता इस ब्रह्माण्ड के ठाने-बाने में विमग्न बाहर होगा या विश्व के कामों में उनका कोई हस्तक्षेप नहीं था। वह धार्मिक या निरामक नहीं। प्राचीन चीन में एपिक्युरस का यद्यपि यह विश्वास था कि पृथ्वी पर घटित होने वाली कोई भी घटना चाहे वह ब्रह्माण्ड के इतिहास का प्रसंग हो या मानव-जगत् के जीवन का ईश्वरीय प्रभाव का परिणाम नहीं होगी ता भी उनसे दैवताओं को एकदम ही निभूत नहीं कर दिया था। उनमें धर्म-निराका के अन्तरालवर्ती शून्य अन्तरिक्ष में उनके लिए स्थान निर्दिष्ट कर दिया था जहाँ रहकर वे अनुरूप की ओर कोई ध्यान नहीं करें। हालाँकि हम मानव धर्मो दुर्बलता के कारण उन्हें पूजा के शोभ्य मुखर-धनु मानते हैं और उनके परस्परपूर्ण बिसाल का समशी से अनादि-अनन्त जीवन मान लेते हैं<sup>1</sup> तथा नियम के अनुसार काम करने वाले और कभी काम ही न करने वाले दैवताओं के धामापी न भेद नहीं किया था सचता। काम न करने वाला और देवस धनकार के रूप में

1. किसी ईश्वर का अनुरूप प्रसंग है और जो धर्म है वे व लक्ष्य दुःख अनुभव करते हैं और न किसी का दुःख देन है इसलिए वे न धर्म के धार्मिक धर्म हैं और न कृपा के कर्माधिकार में व लक्ष्य दुर्बलता में हैं। यही है। (वर्णन) एडिन्बुर्ग में दि. १६२६, १६२६, १६२६)



सिंहासन पर आकर बैठता अधिक समय तक जीवित सक्रिय नहीं रह सकता। इसी लिए देवतावाद सद्यभाव में परिणत हो जाता है। कारण यदि विश्व के स्रष्टा का गतिमय रहने के लिए बैठता की आवश्यकता नहीं है तो उसे प्रारम्भ में गति देकर बसाने के लिए भी उसकी क्या आवश्यकता है।

इसके प्रतिरिक्त जैसे-जैसे वैज्ञानिक व्याख्या के क्षेत्र का विस्तार होता जाता है जैसे-जैसे धार्मिक रहस्य की आवश्यकता भी कम होती जाती है। हम मान तीर पर ईश्वर की कल्पना का सहारा वहीं लेते हैं जहाँ हमारा ज्ञान अपनी सीमा पर पहुँच जाता है। सामान्य व्यवहार में हम लोग 'बहु ईश्वर की सीमा है या 'मगान्ही जानता है' धारि जा वाक्य धाम तीर पर कहते हैं वे बहु सिद्ध करत हैं कि धर्मान ही हमारे ईश्वर के ज्ञान का स्रोत है। ईश्वर वह नाम है जो हम काँपते हुए धर्मान और अज्ञानस्य सत्ता को प्रदान करते हैं। वह हमारे 'धर्मान का धरमस्वयं' है। हमारे ज्ञान की अपूर्णता का चेतक है। रहस्य का राज्य जिसका सम्मुख मानव अपने-आपको दुर्बल और असमर्थ समझता है बीरे-बीरे अपनी सीमाओं को पीछे हटाता जाता है। इस प्रकार हम विश्व को जान सकते हैं और यह अनुभव किमे विभा कि हम धर्मान धर्मियों पर पूर्णतः निर्भर हैं, अपना जीवन व्यतीत कर सकते हैं।

धार्मिक भौतिकवाद तर्कानुसारी वर्गों का परिचय लगता नहीं है जितना धार्मिक विज्ञान की धार्मिकधर्मिक विषयों का परिचय है। धार्मिक विज्ञान न विषयक गतिधर्मान भौतिक विज्ञान और ज्योतिर्विज्ञान में व्यापक की जो तस्वीर हमारे सामने उपस्थित की है बहु विश्व की धार्मिक कल्पना में किसी भी कदम स्वीकृत नहीं होती।

## ३ विज्ञान की उपलब्धियाँ

धार्मिक विज्ञान भौतिक पदार्थ के सम्बन्ध में हमारी पुरानी धर्मधारधार्यों को धार्मिक धर्म परिवर्तित कर रहा है। धर्म भौतिक पदार्थ के भूल उपादान बटक परमाणु नहीं न कि ब्रह्म ब्रह्मात्मक और अज्ञानमय वैधुतिक प्रभाव हो न ह जो धर्म वैधुतिक धर्मधर्म (धर्म) में तो परस्पर समान है किन्तु ठाठ धर्म धर्म (मान) की दृष्टि में धर्मधर्म तीर पर परस्पर मिल है—धर्मधर्म प्रभाव अज्ञानमय प्रभाव में १ ६२ धर्म जारी जाने हैं। धर्मधर्म में धर्म धर्म २२ धर्म उनके धर्म धर्मधर्म में धर्मधर्म धर्मधर्म और अज्ञानमय वैधुतिक प्रभावों की धर्मधर्म में न

से ही निर्धारित किये जाते हैं। इन समस्याओं में परिवर्तन करना ही इन तत्त्वों के परिवर्तन और समाप्ति के लिए, उदाहरण के तौर पर उनकी रीतिमयता को बदलने के लिए पर्याप्त है। कभी-कभी यह कहा जाता है कि भौतिक धर्म की नयी व्यवस्था ने पुराने भौतिकवाद को बदल दिया है। इसका यदि यह अर्थ है कि पुराना परमाणु सिद्धान्त अब नहीं टिक सकता तो यह सही है। किन्तु यदि इसका अर्थ यह हो कि 'स नवी व्यवस्था ने आत्मा और प्रकृति का संतुलन बना दिया है तो यह बिल्कुल गलत है। यदि यान्त्रिक सिद्धान्त धर्म इष्टियों से ठीक-ठाक आधार पर टिका हुआ है तो परमाणु का वैज्ञानिक ऊर्जा में विस्फोटन उस धर्म को नहीं सकता।

प्रागुनिष्ठ ज्योतिर्विज्ञान ने टॉमसी की कल्पना के उस छोटे-से पुराने और धार्मिक ब्रह्माण्ड को जिसका घसीत-बीचन कुछ छह हजार वर्ष का था मिटा दिया है। आज हम यह विश्वास नहीं कर सकते कि ४५ ई. पूर्व एक मयसवार को स्वेरीय धारम से सहसा ही यह ब्रह्माण्ड बन गया। ज्योतिर्विज्ञान ने देश (स्पेस) का विस्तार कर उसे घसीत बना दिया है जहाँ दूरियाँ प्रकाश वर्षों में मापी जाती हैं और पृथ्वी को ब्रह्माण्ड के केन्द्र के उच्च परत बदलकर एक छोटे-से और-परिवार में जो स्वयं ही तारकीय क्षेत्र में घसीत पूरी एक फैल धर्म धर्मपरिवार में गिरा हुआ है एक लुप्त यह का स्थान दे दिया है। ब्रह्माण्ड सबसे बड़ी ब्रह्मा है जिसकी कि हमने पहले कभी कल्पना की थी। हमारी पृथ्वी जिस महात्मा पूर्व की परिवारिका है वह हमारे तारामण्डल के चारों तरों में एक कणिका-मात्र है और यह महात्मा तारामण्डल भी स्वयं विस्तीर्ण देश में फैल भावों तारामण्डलों में से एक है। फिर भी आश्चर्य की बात यह है कि इस देश (स्पेस) का भी मान्य होना असम्भव नहीं है और यह हो सकता है कि प्रकाश की एक दिग्गज इसके धारा और बहिर्भाषा कर धर्म में फिर अपने प्रारम्भ-स्वयं पर लौट आए।

इस सबकी एक विशुद्ध यान्त्रिक व्याख्या की जाती है। प्रकृति की गणना विज्ञान को समझना का एक ठोस एककीय (युनिटरी) आधार की ओर धर्मेन करनी है जिसके साथ प्रत्येक धर्म का धर्मतः पूरी शक्ति के साथ सम्बन्ध जोड़ा जा सकता है। किन्तु इस एककीय जगत् को बुद्धिमान मानना अनिवार्य नहीं है। जीवनरहित भौतिक धर्म धर्मतः धर्मों तक लोचन करने पर और धर्मों धर्मों

पारस्परिक क्रिया प्रतिक्रिया से धर्मस्य नीतिनिरूपणों का धर्मों का और अन्ततः हमारे और-परिवार का निर्माण किया जिसमें हमारी यह पृथ्वी समुद्र हवा और स्वयं भी शामिल है। सर जेम्स कोनर हमें बताता है कि हमारा और-परिवार एक साधारण नीतिनिरूपण के निकट से एक साधारण तारे के अन्तर्गत नुसर बान से ब्रह्माण्ड में हुए एक आकस्मिक और असीम परिवर्तन के फलस्वरूप बन गया।<sup>१</sup>

हमारे और-परिवार में जीवन क्या है? वह पृथ्वी पर विद्यमान है और सम्भव है कुछ और मंगल पर भी हो। फिर भी पृथ्वी पर जीवन ने जो महत्त्व प्राप्त कर लिया है उसमें हमारी ब्रह्माण्ड की सामान्य दृष्टि को विरुद्ध कर दिया है। समस्त ब्रह्माण्ड के परिप्रेष्य में देखा जाए तो जीवन केवल एक उपोत्पादन (बाई प्रोडक्ट) है एक बिराद योजना की विफलता हमारी धारणाओं और धारणाओं के साथ कोई नियत या सीमा सम्बन्ध नहीं है एक छोटी-सी चीज है। यह केवल हमारे और-परिवार में ही है और उसमें भी शायद वह केवल हमारे ही ग्रह में है। इस प्रकार जो जीवन केवल एक स्थानीय और महज ऊपरी चीज है वह ब्रह्माण्ड का लक्ष्य नहीं हो सकता जैसा कि हमसे कुछ मोन सोचते हैं।<sup>२</sup> प्रयोजन और उत्पादन धर्म और साधन में संगत-सम्बन्ध होना आवश्यक। तारे स्पष्टतः किसी अन्य प्रयोजन के लिए ही अपने मार्गों पर गति कर रहे हैं।

यह विचार बहुत समय तक प्रचलित रहा है कि ब्रह्माण्ड को एक वन्य मानता भौतिक पदार्थ के साथ ही जो बन जाता है किन्तु अब हम ऐच्छिक (धार्मिक) जीवन पर विचार करते हैं तब वह हमारा साथ नहीं होता। सूर्य की इग्नियो का अपने कामों के साथ जो सूक्ष्म सामञ्जस्य है अर्थात् धातुओं का वर्णन के साथ और जलो का अम्ल-क्षार के साथ उसके लिए एक भिन्न व्याख्या की आवश्यकता है। किन्तु ऐसी और बटलर न ईश्वर को एक महान् धिक्की सिद्ध करने के लिए उसके आकस्मिक अन्त-निर्माण और नर्मजन के जो उदाहरण

विज्ञाने वास्तविकता के मुख्य तथ्यों का आकस्मिक-क्रिया है वे जनेस्कि। १४ (वर्गस्थ) के हम काल में लकड़ाने में निहित विनाश का आकस्मिक ले सकते हैं 'थेरी ईस्टर में दो मशान् प्रकटा कनाये वहा प्रकटा बिल पर शासन करने के लिए और दोय एन पर शासन करने के लिए और अपने छारे भी बनाने।

- २ 'यह विस्मयजनक प्रतीत नहीं होता कि ब्रह्माण्ड की रचना मुख्यतः अपने जैसे जीवन के उपजल के लिए की गई होगी। यदि ऐसा होता तो हमें कम ब्रह्माण्ड-जन्य की निरालसा और उसके उत्पन्न (अकाल) में परिणाम की रूढ़ से अधिक अन्धा अनुमान सिद्धाई बत। (जीम्स वि मिथीरिक्क मुनिर्त्त (१९६४), पृष्ठ २-४)।



माध्य नियति या आकस्मिक संयोग अथवा सापरवाह देवता अत ही वह शक्ति हों कोई ब्रह्माणु परमाणु नहीं है। मानव जीवित प्राणियों की बीच गूढ़सा की नयोनतम कड़ी के सिवाय कुछ नहीं है और वह भी इस ग्रह पर एकदम निर्दोष निश्चित यह-नाहण परिष्कृत रूप में उत्पन्न नहीं हुआ बल्कि वह भी आहिस्ता आहिस्ता परिस्थितियों के आघातों से बढ़कर परिष्कृत किया जा रहा है। पूर्ण वायामयुष का अर्थ-मानव मिष्टान्दरशास मानव एक मिष्टान्दर में पाई जानेवासी मानव अस्थिरता यह सिद्ध करती है कि प्राचीन मानव एक कितना निरट वा। जब हम मानवता के विकास को एक विशिष्ट आकस्मिक संयोग के रूप में और उसके सारे इतिहास को ब्रह्माण्ड के इतिहास की एक चटना के रूप में देखते हैं तो ईदवर की मानव के रूप में कल्पना बहुत सही और असमर्थ लगती है। कात के अन्तिमनीय रूप से सम्झे विस्तार की तुलना में मानवता का इतिहास पलक की एक झपक से अधिक बड़ा नहीं। मानव प्राणी देम (स्पेस) के एक इतने छोटे कल्प-मात्र में सीमित है कि ऐसा प्रतीत होता है मानो ब्रह्माण्ड की मुख्य योजना में उनका कहीं स्थान ही न हो। हम यह बात निश्चित रूप से नहीं कह सकते कि मनुष्य जीवन का अन्तिम और सर्वोच्च अभिव्यक्त रूप है। जीवन की गूढ़सा में मानव के बाद और भी कड़ियाँ हो सकती हैं जो मानव में उतनी ही भिन्न हों जितना कि वह इस गूढ़सा के प्रारम्भिक जीवन-रूप अभीवा से भिन्न है। मनुष्य तो पृथ्वी पर अपेक्षाकृत बहुत बाद में आया है। उसने पृथ्वी पर शासन उसके जीवन के हजारों वर्षों से भी कम समय तक किया है। ईसाकाल सरीरूप प्राणियों और आइनोसीन बन्तुधों ने लाखों वर्षों तक पृथ्वी पर शासन किया है और सम्भव है उन्होंने भी साचा हो कि उनका अस्तित्व कभी नष्ट नहीं हुआ। मानव भी माने यही समझता है कि वह जीवन-विज्ञानी विकास की अन्तिम विजय है और वह अनन्त काम तक ऐसा ही रहना।

हो सकता है कि मानव भी अन्तः के जो अपनी विद्या के सम्बन्ध में सर्वथा सुनिश्चित नहीं है, अक्षय्य परीक्षणों में से एक हो। यदि हम यह मान भी म कि पृथ्वी पर मानव ही जीवन के विकास की चरम अवस्था है और जीवन का विकास उससे ऊपर नहीं हो सकता तो उस ब्रह्मा में विज्ञान हमारे सामने मानव के विनाश का खतरा लेकर उपस्थित है। हमें विज्ञान ने बताया है कि सौर परिवार एक बड़ी की तरह है जिसकी बाबी बीरे-बीरे वायु होती या रही है और जिसमें सब तारे से बाबी नहीं मरो या सकती। हो सकता है कि हमारे



जिस प्रकार पैदा होते हैं। नैतिकता एक कामचलाऊ व्यवस्था है और उसे मान्यता देना सामाजिक आवश्यकता है। नैतिकता क्योंकि परम्परा का परिणाम है इसलिए समाज को उसे बचलाने या सशोषित करने का अधिकार है। ऐसा कोई ईश्वर नहीं है जो हमें व्यवहार की एक नियत पद्धति पर चलने के लिए धायेष्ट देता हो। नैतिक विषय सिर्फ इसी धर्म में बस्तुनिष्ठ (प्राथमिक) है कि वे किसी व्यक्ति-विशेष से बने हुए नहीं हैं। इस धर्म में नहीं कि वे निरपेक्ष (किन्हीं धर्मों से न बने हुए) धायेष्ट हैं या वे बहुस्वीकार करके चलते हैं कि 'धर्मशास्त्र' एक अविस्तेषणीय और अन्तिम धर्म है।

इस प्रकार धार्मिकता का पक्ष नैतिकता की विद्या से सम्बन्धित हो जाता है। यदि हम यह ठकें करें कि हमारे भीतर जो नैतिक प्राचीनताएँ हैं वे अन्ततः एक दिन पूर्ण होंगी तो यह ठकें बापपूर्व है क्योंकि इसमें हम साम्य को ही सामन्य मानकर चलते हैं, यद्यपि हम यह गृह्यते ही मान लेते हैं कि यह ससार ठकपूर्व है और निश्चित तब स्वयं की पुष्टि की ओर नियत गति से जा रहा है जबकि वास्तव में इसी बात को हमें सिद्ध करना है। मनुष्य अपनी अन्तरात्मा से कर्मस्व की ओर भावना अनुभव करता है उससे वा उसकी एक पूर्ण सत्ता की प्रभावशाली से एक नैतिक सत्ता या ईश्वर की अनिवार्यता सिद्ध नहीं होती।

स्वर्गतर का कहना है कि सांस्कृतिक एकता (कलचरल यूनिट) की पौधा के साम्य गुणता की जा सकती है। वे भी पौध की भाँति वृद्धि की संविधों में न गुजरते हैं। फलों की तरह लिप्त हैं और फिर मुरझा जाते हैं। एक अपरिवर्तनीय नियम चात्र प्राप्त उभ निमित्त यह और चाहे सामयिक आत्मा आविर्भाव और संस्कृतियों के उत्था और पतन को धारित करता है। इतिहास तारों की भाँति नियत कक्षा-पथों में अक्षय्य गति करता है। और उठकी प्रतिविधि की तारों की अनिविधि की भाँति पूर्व-निर्धारित होती है।

मनुष्य के इतिहास और ब्रह्माण्ड के विस्तार के सम्बन्ध में धर्म हमें ज्ञान की जिस स्तिथि में पहुँच चुके हैं उसमें यह बस्यता कि पृथ्वी या मानव जाति (एनीमीज) या कोई ऐतिहासिक व्यक्ति-विशेष ही समस्त विश्व या उसकी प्रत्यात्मा के केन्द्र-बिन्दु है। वैतुकी नहीं तो असाधारण अवयव प्रतीत होती है। हमारी पृथ्वी प्रत्यक्ष सत्य और लक्ष्य है और हम पर हमारी नावरिचना और भी गुरुत्व बस्तु है। पृथ्वी को ब्रह्माण्ड का केन्द्र मानना मनुष्यों को दयन्यास्य वा केन्द्र मानना और बुद्ध या ईसा को धर्म का केन्द्र मानना—यह सभी एक-ही

कल्पनाएँ हैं।<sup>१</sup> मनुष्य जैसा कि प्रोफेसर एडिन्गटन ने कहा है, सिर्फ इसी धर्म में सब चीजों का केन्द्र है कि वह अपने परिमाण और इमाना की दृष्टि में परमाणु और तारे के मध्य में है। वह एक परमाणु से भयभय उतना ही गुना बड़ा है जितने गुना तारा उससे (मानव से) बड़ा है। विज्ञान के गहरी ज्ञान न जिन सोनों के मन और बुद्धि को बकरा दिया है उन्हें कट्टर समातन-पन्थी भयमासनों के अभिमता ऐसे ही लगते हैं जैसे नीच में बहकाने वाले लोग।

मानव और धार्मिक विकास की सीढ़ी पर पहुँचे एप की धार्मिक रचना में पाई जाने वाली समानता की कारीकियाँ और उनकी रक्त-परीक्षा के धार्मिक ब्रह्म परिचय मानव और एपों-सब की निकट समरूपता को सिद्ध करते हैं। मनुष्य का प्राणिज उसका मूल उद्गम जन्म से पूर्व गम में विकास जन्म बुद्धि और मरण के तथ्यों से स्पष्ट है। हम केवल यह मानकर कि प्रकृति ने जीव विज्ञानशास्त्रियों के साथ विस्मयी करने के लिए एक चिह्न बिन्दु किया है, इन तथ्यों को उठा नहीं सकते। यह काफ़ी हद तक निश्चित है कि हम जीवों के पूर्वज एप या उन्ही की जाति के दूसरे प्राणी हैं।

मानव प्राणियों के समूह में एक प्राणी है—यह बात न नयी है और न बहुत रहस्य की। किन्तु नयी बात यह है कि वह एक प्राणी से धार्मिक बुद्ध नहीं है। प्रोफेसर वाटसन का व्यवहारवादी मनोविज्ञान इसकी पुष्टि करता है। उनका मत है कि मनोविज्ञान भी धार्मिक-विज्ञान ही है। फर्क सिर्फ यही है कि धार्मिक विज्ञान-विज्ञान का सम्बन्ध जहाँ प्राणी के मनो के कार्यों—सबलन उसकी पावन प्रशंसा उसकी रक्त-संचार प्रणाली और उसके स्नायु-नैदान—से है वहाँ व्यवहारवादी की धार्मिक विमर्शवादी प्राणी के मर्गों के बजाय समूचे प्राणी के विनय के घाँटों-पहर के व्यवहार से है। मनुष्य 'पुत्रों और हिस्सों को छोड़कर

१. एडिन्गटन प्रोफेसर ने कहा था कि ईसा को मानव-वर्ण के इतिहास का केन्द्र मानना 'मानवीय और मानव युगों के लक्षणों का प्रमाण भी नहीं मिले की दृष्टि में तो ठीक बैठ सकता है किन्तु मिले की वक्तव्य की तरह बड़ी और संकीर्ण सी सीमा बना कर है, किन्तु मानवीय इतिहास सिर्फ कुछ बड़ा वर्ण का लक्षण-समूह इतिहास है और किन्तु मिले की इतिहास की समाप्ति का ईसा की कल्पना की भाँसा की गई है किन्तु भाग के मानव की वह कल्पना बहुत धार्मिक और वैज्ञानिक लगती है, क्योंकि इसकी भाव वैज्ञानिक ब्रह्म की कल्पनाओं से बड़ा मेधा नहीं बैठता। (गिरेबल ने यह बौद्ध विनय का मॉडल बर्मेन प्रकृत, १९११ में ब्रह्म १९११ में उद्धृत।)

२. मिशेविस्म (१९१३), पृष्ठ ११।







रूप में मनाविज्ञान के लिए बड़े-बड़े दावे करता है। अपने आनृत जीवन के प्रत्येक क्षण में हम विविध प्रकार के उद्दीपनों की एक अविरत बाढ़ को अनुभव करते हैं जो विभिन्न दृष्टियों के द्वारा हम तक पहुँचते हैं। इन प्रत्यक्ष ऐन्द्रियिक अनुभवों और उनसे सम्बन्ध विचारों और चिन्तों से ही हमारी चेतना बनती है। इस चेतना की रेहरी के पार हमारे पास तन्म्यों और मन पर पड़ी छायों (इम्प्रे-  
शनों) का एक भण्डार है जिसमें से हम दृष्टानुसार जब चाहे चुनाम कर सकते हैं। इस भण्डार के कुछ भागों तक कम और कुछ तक अधिक आसानी से पहुँचा जा सकता है, किन्तु बहिः प्रयत्न किया जाए तो छिपे हुए दूरस्थ तन्म्यों और इम्प्रे-  
शनों को भी पुनरुत्प्रेषित किया जा सकता है। इस भण्डार को मन का धन-  
चतन प्रवेश कहा जाता है, जबकि चेतना उससे बिलकुल अलग है जिसे चेतन-  
प्रवेश कहा जाता है। मन का एक तीसरा प्रवेश भी है जिसे अचेतन (अनकांग्यस)  
प्रवेश कहा जाता है जिसमें हमारे संसर्ग और वास्तविकता में प्राप्त इम्प्रेसन का  
एक प्रकार से हमारे जीवन के सोये हुए या विस्मृत अनुभव होते हैं। छिपित रहते  
हैं। यद्यपि इन इन अनुभवों को सामान्य चिन्तन के द्वारा उदाहर चेतन प्रवेश  
में नहीं ला सकते तथापि वे हमारे व्यवहार पर गहरा प्रभाव डालते हैं। मनो-  
विज्ञान-विद्वानों की दृष्टि में अचेतन मन ही वास्तविक मन है। उनका कहना  
है कि वे छिपे हुए भाव और तरंग ही बहिर्धीन तत्त्व और मन की प्रेरक शक्तियाँ  
हैं।<sup>१</sup>

इन चिन्तान्तों का नार्मिक प्रबल से सहारा सम्भाव है। यदि 'मन आसना  
और आत्मा उड़ी तरङ्ग जीवित मस्तिष्क के ही अविच्छिन्न रूप है जिस तरङ्ग  
बहाला बनती हुई मोमबत्ती का अविच्छिन्न रूप है' तो मस्तिष्क के लुप्त हो  
जाने पर इन सबका अन्त हो जाएगा। प्राकृतिक शक्तियों के प्रभाव के अतर्पित  
मानवीय जाति (स्पीशीज) का धर्म-धर्म विकास यह सिद्ध करता है कि मानव  
भी शेष प्राणियों का एक अंग है। उसके नार्मिक अन्तर्जाल सिर्फ एष महाभक्ति के  
प्राप्ति के स्वप्न-मात्र है। आदिन-वैश्वे अन्तर्क विचारक ने भी अपनी धारणा का  
(१ ७) में लिखा है किन्तु तब यह समझ ही जाता है कि क्या मनुष्य का  
मन जिसके बारे में मेरा यह पूर्ण विश्वास है कि वह निम्नतम प्राणियों के समान

१ यह कल्पना सही नहीं है कि पञ्चांगपर और अन्तर्जालिक धर्मों का जो-किसी की २५ व  
रीतिगत है। यही का एक कोनों में रह गया पर दरबन मसीह हो होता कि १ मो। १ न  
का अर्थ क्या है।

मन से धीरे-धीरे विकसित हुआ है। जब इतने बड़े-बड़े निष्कर्ष निकालता है तो उस पर विश्वास किया जा सकता है? मानवीय मन अस्तित्व के लिए किम भाग स्वर्ण की उपज है। यह धीमा बनाने और धन की खोज करने का एक साधन है जो परीक्षणों और गणितियों में गूबरकर बुराई के साथ समझन करना सीखता है। उनका काम का हग परीक्षात्मक उसके सामने उपस्थितानाही और उसके विचार कामचलाऊ होते हैं।

मनोवैज्ञानिक विरलपन के अनुसार चेतन तर्क वास्तविक विकसित प्राणियों में भी बहुत मामूली भूमिका भवा करता है। मानवीय मन की वास्तविक बुनियादी प्रवृत्तियाँ तर्कहीन होती हैं। चिन्तन का अर्थ वास्तव में तर्क करना (रीजनिंग) उतना नहीं जितना कि घोषित-स्थापन (रीगनाइजेशन) है। हम आम तौर पर ऐसी सम्मतिओं के पक्ष में जा तर्क प्रवृत्त आचारों से भिन्न आचारों पर आधारित होती हैं तर्क पक्ष किया करते हैं। मनुष्य का व्यक्तित्व ऐसी नैतिक वृत्तियों की जीवात्मकी है जो दमनात्मक प्रभावों से निवृत्त में रहती है। इन दमनात्मक प्रभावों में से कुछ प्रभाव धार्मिक विश्वासों के अर्थों से उत्पन्न होते हैं। यदि धर्मतन मन की वृत्तियों में ही पठित्वीय प्रकृति तत्त्व निहित है तो नैतिक प्रवृत्ति और धार्मिक आकांक्षाएँ सिर्फ भ्रम ही हैं।

तर्क का आशय अनेक बार गहरी बेठी हुई नैतिक वृत्तियों और आकांक्षाओं से जन्म कार्यों के समर्थन के लिए, किया जाता है। वास्तविक मनाओं के प्रांत हमारी धार्मिक प्रतिक्रियाएँ हमारी अधिवैकाल्यक प्रकृति के मनो वैज्ञानिक कार्य हैं। धार्मिक विश्वास और सिद्धान्त प्रत्येक और प्रतिममन (प्रोबेशन और रिसेशन) के अर्थों द्वारा उत्पन्न मानवनाशक साधन हैं और उनका सम्बन्ध किसी बलु-निष्ठ वास्तविक सत्ता से नहीं है। ईश्वर केवल धर्म का एक कार्य है। सर्वमैगिकतावाद के सिद्धान्त के अनुसार यह तर्क दिया जाता है कि धर्म भी प्रारम्भ में 'सगिक धान्य का ही रूप का नाम था' और यही तर्क कि अनेक उच्च धर्मों में भी सैगिक माधनाओं को आधार बना दिया गया है। ईश्वरवादी अनुभव मनोवैज्ञानिक दृष्टि में विद्वान् व्यक्तियों की विद्वान् ईप्साओं के प्रभाव है। जब हम ईश्वर को एक न्यून पिता के रूप में देखते हैं तो हमारे मन में एक प्रतिममनात्मक विचार होता है। सदैव और वास्तविकता में हम अपनी आधारयक्तताओं की पुष्टि और जानि में अपनी रक्षा के लिए अपनी माता-पिता की ओर निहारते हैं। जब हम परिपक्व अवस्था में पहुँच जाते हैं तब हम

यह कल्पना करने समर्थ है कि जैसे माता पिता धर पर वासन करते हैं वैसे ही एक परमपिता जगदीश्वर, जो हम सबको जागता है और हम सबकी रक्षा करता है ऐसी व्यवस्था करता है कि उसकी सब स्रष्टाओं का अस्तित्व कल्याण हो।<sup>१</sup> इसलिये उस समर्थ भी जबकि हमारे सामने जीवन के कठोर सत्य उपस्थित होते हैं हम अपने आपको एक भावुकतापूर्ण मुरझा की स्थिति के भ्रम में डाले रखते हैं। हमारी भावना यह रहती है कि यदि तुम मुझे करन कर दोये तब भी मैं तुम पर अपना विश्वास बनाये रखूँगा। इस प्रकार हम वास्तव में प्रौढ़ प्राणु के पिछे हैं और ईश्वर एक तरह से सारी मानवता को 'स्वल्पपात कराने वाली एक शक्ति' है।

इस प्रकार ईश्वर के विचार को जो नृतरबिचारों के अनुसार मानवीय इतिहास के प्राचीनतम युगों से निरन्तर प्रभावशाली रहा है एक मनोवैज्ञानिक आधार प्रदान किया जाता है। ईश्वर का भय पापी की सज्जा और मुक्ति की भावना आदि आत्मिक प्रवृत्तियों की भी इसी प्रकार व्याख्या की जाती है। प्रोमथ का यह निरिच्छित विचार है कि बर्मे मानव-समाज के मनोवैज्ञानिक विकास की एक विशेष सीढ़ी के साथ जुड़ा हुआ भ्रम है। समाज उन धीरे-धीरे उच्चावच फेंकने की प्रक्रिया में रह है क्योंकि उसके मनीषी सवस्य बौद्धिक अपरिपक्वता की उस मजिह से ऊपर उठ रहा है जिसके साथ इस भ्रम का सम्बन्ध है।<sup>२</sup>

आधुनिक बर्मे पर मनोवैज्ञानिक दृष्टि से विचार करने पर बहुत जोर दिया जाता है। यद्यपि बर्मे के आधुनिक मनोवैज्ञानिक अध्ययन का प्रवर्तक ब्रूट या तो भी इसके मुख्य प्रतिनिधि विनियम जेम्स और स्टेनली हॉल स्टारबक और लॉम्बा

१. गुल्लाना कीविषय नु व—'अतः पुनः के रूप में ईश्वर की कल्पना विस्तारवादीक और ऐतिहासिक वर्तनी दृष्टि से मनोवैज्ञानिक है और 'अद्वैत रूपों' का ही कल्याण है और अपने ही मत यह कि प्रकृति अद्वैत मनुष्य द्वारा अपने सौकराण के दिवा को इत्यन्त अपने स्थान पर एक महार पितृ को इस रीति से प्रतिष्ठापित करना है कि उसका अपने छोटे-से दरिद्र के देश में बाहर निकलकर मानव-समाज के विस्तार के रूप में अपना अस्तित्व और निर्मिष्टता से हो लगे। (माधवाजीजी जीति वि जलका-सुत) (१४९९), पृष्ठ ५४।

२. हम शक्यता से एक महत्त्व आधार पर उन्हें किया है कि बर्मे का इतिहास असाधारण रूप से, जिन्होंने मानवीय मानवों में एक प्रमाण के साथ कहा किया है, और जो बर्मे की इतिहास की भिन्न हुआ है, इतिहास के साथ ही है। 'य के लोक-तन्त्र का अपने पुनः सरोकार नहीं होता।' 'यही अनु-सैन्य'।









हमारी ईश्वर-सम्बन्धी भावना हमारे ऊपर पड़ने वाले समाज के दबाव के कारण है।<sup>१</sup> प्रचलित नैतिक आचार के समर्थन में हम एक ऐसे ईश्वर की दुहाई देते हैं जिसे हम जानते नहीं।

### ५. तुलनात्मक धर्म-समीक्षा

तुलनात्मक धर्म-समीक्षा धीरे-धीरे हमारे जीवन की आलोचना को अपेक्षाकृत हमारे जमाने की चीजें हैं, जब अपना भी योग इस प्रकार होने लगी है। मानो धर्म का विघटन अपने-आपसे पर्याप्त निर्णायक नहीं था। तुलनात्मक धर्म-समीक्षा में हम अपने धार्मिक विश्वास के अतिरिक्त धर्म विश्वासों का भी बिना उन्हें स्वीकार या तिरस्कार किये अध्ययन कर सकते हैं। इस तुलनात्मक अध्ययन में हम अपने गुरु पूर्वजों के सीधे-सारे विश्वासों से लेकर, बिना कि इस महाद्वैत पारिवेशिक रहस्य के अनुभवों को पहले-पहल सूचक कि या के जीवन विश्वासों तक ईश्वर सम्बन्धी हमारे समस्त विश्वासों के इतिहास की समीक्षा कर सकते हैं। प्रतीत होता है कि हर वस्तु पर मनुष्य ने ईश्वर का आरोप कर दिया है। प्रकृति की क्षणिक सूर्य तारों जलम और पृथ्वी एवं प्रजननकारी ऊर्जाओं को देवता बना दिया गया है। धीरे-धीरे और मानवीय देवताओं ने देवताओं की इस सभा में भी भी वृद्धि कर दी है। ईश्वर के बिना हमने अपने मन में सतत ही बताया हुआ है कि हम स्वयं हैं। जीनोफेनीज का जो यूरोप का धर्म का सबसे पहला महान् तुलनात्मक अध्ययनकर्ता था खन्नेहूबर्ग प्रतिदिन पुष्ट होता जा रहा है।

जिस बात परीक्षा में जहाँ-जहाँ होने के लिए मिला है कि जिस प्रकार की मूल्य मूल्य है, जबकि वैश्विक का प्रोटेस्टेंट धर्म परीक्षा में सम्प्रदाय के लिए विरुद्ध एक अच्छा शिक्षक निकलता है। किन्तु क्या इन दोनों की मूल्य विश्वव्यापी और प्रबोधन में कोई मूल्य-विषय अन्तर है? (बुद्ध, या विशिष्टतम शिक्षण व्यवस्था बहुत अभिप्रायों में है (१९५५) पृष्ठ ४)।

१. समीक्षा का प्रयोजनकारी आलोचना के लिए कर्तव्य और की गुरुत्व है कि : तुलनात्मक धर्म शिक्षण व्यवस्था की शिक्षण व्यवस्था की शिक्षण व्यवस्था (१९६६)।
२. या यदि ऐसा होता तो और और के बीच होने और वे मनुष्यों को मानि अपने हाथ से बिना और कक्षागतों बना सकते हैं जो वे दोषों के रूप में और और और के रूप में देखा जा सकता है कि जिस कारण और उनके द्वारा अपनी व्यवस्था की व्यवस्था में करने। विश्वव्यापी मूल्य ईश्वर का कला और कला और कला नाम मूल्य शिक्षण करने हैं। विश्वव्यापी मूल्य है कि उनके ईश्वर का नाम मूल्य और नाम मूल्य है। कर्तव्य, मूल्य और शिक्षण

नृत्यसास्त्र जिससे हमें गुनहरी साक्षात्तों और प्राणिजों राजाओं और स्वर्गीय युगस आदि की ईश्वर की मूर्ति पूजा की प्राचीन परम्पराओं की दित्तव्य जानकारी मिलती है यह सिद्ध करता है कि हमारे धात्र के धनक बीबित देवताओं के पूर्वज बहुत ही निम्न कोटि के थे । नृत्यसास्त्र हमें बताता है कि धर्म का नाम स हमें प्राचीन काल से प्राप्त हुई कुछ परम्पराएँ वास्तव में आदिमयुगीन कम कार्यों से ही प्रारम्भ हुई थी । आदिमयुगीन लोग अपने देवताओं को लाया करण से ताकि उन्हें उससे अधिक प्राप्त हो और ईसाइयों में ईसा का शरीर को लाने और उसके रक्त को पीने की जो प्रथा है वह भी इस पुरानी प्रथा से सबका घसम्बद्ध नहीं है । आदिम साहित्य में भी गई कहानियाँ ईश्वर की मूर्त हुई नहीं है और यदि हम आज भी उन्हें ईश्वरीय कहानियाँ मानकर ही उनमें विषय हुए हैं तो उससे यही सिद्ध होता है कि पशुतियों का उन्मूलन बहुत कठिन से होता है ।

कोई भी शक्ता धर्म्म और अपरिवर्तनीय तथा कोई भी धर्म पूर्ण नहीं प्रतीत होता । एक समय का जब मोमोज और वास के बड़-बड़ मन्दिर बनावे दए व वे अपने समय के धर्मधामी देवता से और उनके पूजकों की सन्मता बहुत बड़ी थी वे धात्रेस और निपेस जाने किया करते थे जिनकी व्याख्या करने में जितन ही पुजारियों ने अपना सारा जीवन व्यतीत कर दिया था । उनकी धर्म और सत्ता से इनकार करना कुछ समझा जाना था और हजारों व्यक्तियों ने इस अपराध में मौत और अत्याचार भुझे किन्तु आज कीन ऐसा व्यक्तित्व है जो उनकी पूजा करता तो पूर, उनको स्वीकार भी करे ? मित का रा और बेबिलोन का समथ आइडिस और अष्टाग्रेष जिससे और एसीन जानस और वेस्टा जिम्मे लाखों व्यक्ति भय और सम्भ्रम की दृष्टि देखन के और जो कुछ हजार वर्ष पूर्व स्वयं ब्रह्मा के समकक्ष समझ जाने वाले शक्ता से कहाँ गये ? उनके चित्त लद मए आज उनकी बहिकाओं पर पूजा के रूप-बीप से बर्झा नहीं उठता । हम उन नामों के भोमपन पर हैसते हैं जो यह समझते हैं कि और सब शक्ता सम्म हा आदिम सिद्ध उनकी का देवता अनन्त काल तक बना रह्या । व्यतीत की कल्पित मूर्तियों से भी उन्हें कोई सबन नहीं मिलता । धर्म का इतिहास परस्पर-विराधी प्रजातियों के सभी तीसरा भण्डार, ( २ ) पृष्ठ ४ । निम्नोक्त का कहना है यदि किता निम्नोक्त में शब्दों का उल्लिखित था तो वह नहीं कहना कि ईश्वर निम्नोक्त है और इस काय कि ईश्वर कृष्णर है और हम प्रकार कर वन्तु ईश्वर का धर्मों की निगलकों का आरोप करती और अपने-आपको ईश्वर जेता और वाकी मन-सीमा का विद्वान और मना बना रही । कलकत्ता-मल आदि निम्नोक्त, अन्य अन्य मन्त्रालय ( १९०० ) का प्रकाश ।

सार में वैज्ञानिक आलोचना और ऐतिहासिक ज्ञान का ठकाड़ा है कि हम उन्हें सम्मिलित कर दें और वास्तव में इस बात का कोई एक-संगत कारण नहीं है कि हमें उन्हें स्वीकार करना ही चाहिए। सत्य किसी भी इसहास से बड़ी चीज है।

### १. अस्तित्ववाद के पक्ष में प्रमाण

ईश्वर के अस्तित्व के पक्ष में दिये जाने वाले सब तर्कांकित प्रमाण दोष-पूर्ण हैं, बहुत कि प्रमाण से हमारा अभिप्राय ऐसा समझ लें जो किसी भी विवेकशील व्यक्ति के लिए उसी प्रकार विश्वसनीय हों जिस प्रकार गणित के तर्क वाक्य के प्रमाण होते हैं। शार्पलिन तर्क एक सर्वथा पूर्ण सत्ता के रूप में ईश्वर की वस्तुता से प्रारम्भ होता है। ऐसी सर्वथा पूर्ण सत्ता अस्तित्वमय हानी चाहिए क्योंकि अस्तित्वहीन होने का अर्थ है अपूर्णता और उस अस्तित्वहीन अपूर्ण सत्ता से अधिक पूर्ण सत्ता की जो विद्यमान (अस्तित्वमय) हो वस्तुता की जा सकती है। किन्तु यह एक वाक्य उस मूल मिथ्यान्त के विरुद्ध है जिससे कि तर्क प्रारम्भ हुआ था। इसलिए ईश्वर का अस्तित्व है। वायट का कहना है कि सत्ता अण्डाई या बुद्धि मत्ता जैसा कुछ नहीं है इसलिए वह हमारे मन में किसी भी विचार की संकल्पना के साथ सम्मिलित नहीं हो सकती। बहुत-सी चीजें ऐसी हैं जिनका अस्तित्व केवल हमारी कल्पना में ही है। हमारे मन में एक पूर्ण वृत्त की कल्पना है किन्तु उसका अर्थ यह नहीं कि पूर्ण वृत्त-जैसी वस्तु का वास्तव में अस्तित्व है। ईश्वर का विचार भी इसका अपवाद नहीं है। ईश्वर का अस्तित्व अपनी कल्पना से सिद्ध नहीं किया जा सकता।

कार्य-कारण सम्बन्ध का तर्क भी इससे अधिक सन्तोषजनक नहीं है। यह तर्क कुछ ऐसी कारणभावा के आधार पर चलता है जो तर्क के धारण नहीं ठीक करनी—य कारणों हैं (१) कार्य-कारण सम्बन्ध का सिद्धान्त प्रमाण-मिथ है (२) यह सिद्धान्त विश्व के भाषा पर ही नहीं मनुष्य विश्व पर भी लागू होता है (३) विश्व का एक घाति कारण माना जा सकता है, जो कि कार्य-कारण सम्बन्ध के सिद्धान्त के विपरीत होने के कारण एक अवधार है और (४) यह घाति-कारण ईश्वर है। कार्य-कारण की एक घमेल श्रद्धा की कल्पना करना असम्भव नहीं है। यदि कार्य-कारण सम्बन्ध का अर्थ यह माना जाए कि जिस वस्तु की हम कल्पना कर सकते हैं उसका अस्तित्व अनिवार्य है तो मात्र तर्क ही प्रमाणोपेक्ष हो जाना है। हम यह मान सकते हैं कि विश्व की रचना की गई है और फिर यह तर्क करते हैं कि

उसका कोई स्वरूपित होना चाहिए। यदि ईश्वर को हम अनादि अनन्त और अनिर्वाच्य मानते हैं तो स्वयं विश्व को भी अनादि अनन्त और अनिर्वाच्य मानना सम्भव है। इसके अतिरिक्त कार्य-कारण सम्बन्ध प्रकृति की बटगारों से सम्बद्ध है और हम उसके द्वारा प्रकृति से बाहर सब वस्तुओं के मूल स्रष्टा मोठ ठक नहीं आ सकते। यह विश्व जिसे हम जानते हैं एक सापेक्ष और काल्पनिक तथ्य है। यह भी कल्पना की जा सकती है कि विश्व-जैसी कोई चीज है ही नहीं और है भी तो सिर्फ एक हीन और सर्वथा आकस्मिक संयोग-व्यवस्था है। इसलिए यह कल्पना भी की जा सकती है कि ईश्वर जैसी कोई चीज नहीं है। अधिक-से-अधिक कार्य-कारण सम्बन्ध के नियम की आठिरे, ईश्वर एक काल्पनिक सत्ता है। किन्तु धर्म में जो ईश्वर है वह निरपेक्ष पूर्ण सत्ता है वह किसी भी अर्थ में काल्पनिक नहीं है। हम यह पहले ही देख चुके हैं कि नैतिक तर्क इसलिए नहीं टिक पाता कि नैतिक भावना के विकास को एक प्राकृतिक चुनाव की प्रक्रिया से सिद्ध करने का प्रयत्न किया जाता है।

सोई स्वतन्त्रता की बुद्धि भी जीव विज्ञान-सम्बन्धी विकास के सिद्धान्त के सहारे प्रभाव से दोषपूर्ण हो गई है। मानवीय जीवन की सोईस्वतन्त्रता का प्रश्न अलग है। प्रश्न यह है कि जैकेसे मानव-जीवन का ही कोई उद्देश्य क्यों है अन्य प्राणियों के जीवन का कोई उद्देश्य क्यों नहीं है? यह प्रतीत नहीं होता कि ब्रह्माण्ड का कोई निश्चित उद्देश्य है और उसकी पुष्टि के लिए वह प्रयत्न कर रहा है। उत्पन्न होना बीना मर जाना और फिर नये सिरे से पैदा होना—यही प्रक्रिया सब तक चलती रहेगी जब तक कि सब-कुछ इस प्रकार गलट नहीं हो जाता जैसे कोई भी कार्य पूर्ण नहीं हुआ—यह है ब्रह्माण्ड की प्रक्रिया उसकी नियति। यदि यह मान भी लें कि विश्व किन्हीं उद्देश्यों की पुष्टि में लगा हुआ है तो भी उससे हम यह अनुमान नहीं कर सकते कि कोई-न-कोई उद्देश्य-निर्धारण मन भी होना चाहिए। हम फिर विश्व के एक प्राकृतिकवादी दृष्टिकोण की ओर झट्ट घाते हैं जिसमें इन बातों पर बल दिया गया है कि यह सत्ता एक सत्ता है और सत्तावत् उसके कार्य निर्धारित है मानव उसमें अंतर्गत नगण्य है वैयक्तिक नैतिकता सर्वथा अलग है। व्यक्ति स्वतन्त्र नहीं है और नैतिक पैमाने समष्टि द्वारा निर्धारित होते हैं और जिसमें अनुकूलानुसंग भावना के प्रति ब्यापकता विभावी नहीं है। जहाँ बुद्धिमान और मनीषी लोग धर्म के आधार पर ही सम्बद्ध प्रकट करते हैं और धार्मिक भूति के लोगों के लिए धर्म में कोई बड़ी प्राप्ति

मनुष्य का इतिहास है जिसमें से हरेक का यह कट्टरतापूर्ण वादा था कि वही अन्तिम है वहीं चरम सत्य है—एक ऐसा वादा जो उनकी बहुसंख्या को देखते हुए सच ही बनेका था।

यदि धर्म का तुलनात्मक अध्ययन हमें कोई सबक देता है तो वह यही है कि हर धर्म अन्तः और धार्मिक मानवीय साधनों में ब्रह्मा और महा गया है और जब तक वह जीवित है तब तक वह बदलता रहेगा। धारणा का धर्म है विकास और धर्म जब हम जीवन का चिह्न एक ही पार्श्व देखा रहे होते हैं, जब घूम जाता है और प्रतीक की छाया उसके बीच में आ जाती है।

‘यथा विष्णु तथा ब्रह्माग्ने’ के सिद्धान्त के अनुसार मनुष्य को ही ब्रह्माग्ने का प्रतिरूप मानने के दमनीय विश्वास ने सर्वानुवाद के ऐसे-ऐसे धार्मिक सिद्धान्तों को जन्म दिया जिनसे प्रायः हर चेतन और अचेतन वस्तु में मानवीय गुणों का आध्यात्मिक कर दिया गया। हमने पत्थरों को धार्मिक और वृक्षों को संवेदनशील माना। वही तब कि जब हमारे मन में मानवीय व्यक्तित्व की अवधारणा धार्मिक स्पष्ट हो गई तब भी सब वस्तुओं को मनुष्य के समान मानने की प्रवृत्ति ने हमारा पीछा नहीं छोड़ा। हमने अपने देवताओं को मानवीय आनेसो से मुक्त कर दिया और वे हमारे मानुषी-से पाप के लिए भी हम पर नोब और प्रतिशोध का बख्श पान करत। इसीलिए यह साम्यता है कि मनुष्य का मन बिराद ब्रह्माग्ने-सत्ता के अनुत्पन्न है।

## ३. सुप्त आलोचना

वेद त्रिपिटक बाइबिल और कुरान आदि जो धर्म-ग्रन्थ धर्मों की धर्म-सत्यता की घोषणा करते हैं और अपने-आपका अध्यात्म बतलते हैं उन्हें भी धार्मिक ज्ञान के प्रश्नोत्तरों और अद्योक्त के लेखों की भाँति आलोचनात्मक और ऐतिहासिक भावना से परखा जाता है। ये सब मानवीय हाथों से लिखे गए मानवीय अधिभेद हैं और उनमें गमती की सम्भावनाएँ हैं। केवल धार्मिक ग्रन्थ ही नहीं सब धर्मों की स्मृतियाँ भी अधोऽधो और सीधे देवताओं से प्राप्त मानी जाती हैं। गृही और गैर-गृही धर्म और धीकेत सभी यह दावा करते हैं कि उनके नियम-कानून सबसे पहले देवताओं ने ही बनाये थे। किन्तु धार्मिक हम जानते हैं कि इन सबकी उत्पत्ति मानव प्राचियों के परस्पर-विरोधी आधेष्टों और अपना मार्ग टटोलने वाले धर्म के-ने तर्क में हुई है। धार्मिक-ग्रन्थ भी इसके अपवाद नहीं हैं। वे उन परम्परा



सभ्यता का इतिहास है जिनमें से हरेक का यह कट्टरतापूर्ण भाव था कि बड़ा धर्मिय है वहीं जर्म सत्य है—एक ऐसा भाव था उनकी बहुसंख्या को देखते हुए जैसे ही वैतुका था।

यदि धर्म का तुलनात्मक अध्ययन हमें कोई सबक देता है तो वह यही है कि हर धर्म भ्रान्त और धूर्त मानवीय सामर्थ्यों ने डाला और यका गया है और जब तक वह जीवित है तब तक वह बदलता रहता है। धारमा का धर्म है विकास और धर्मी जब हम जीवन का चिह्न एक ही पार्श्व देख रहे होते हैं, वह धूम जाता है और धर्मी की छाया उसके बीच में आ जाती है।

'ब्रह्मा विष्णु तथा महेश्वर' के सिद्धान्त के अनुसार मनुष्य को ही ब्रह्मण्ड का प्रतिरूप मानने के समीप बिस्वास ने सर्वोत्तमवाद के ऐसे-ऐसे धर्मीय सिद्धान्तों को जन्म दिया जिनमें प्रायः हर चेतन और अचेतन वस्तु में मानवीय गुणों का अभ्यारोप कर दिया गया। हमने पत्थरों को धर्मीय और बूझों को अचेतनमान माना। यही तब कि जब हमारे मन में मानवीय व्यक्तित्व की अवधारणा अधिक स्पष्ट हो गई तब भी सब वस्तुओं को मनुष्य के समान मानने की प्रवृत्ति ने हमारा पीछा नहीं छोड़ा। हमने अपने देवताओं को मानवीय भावैश्यों से युक्त कर दिया और वे हमारे मामूली-से पाप के लिए भी हम पर क्रोध और प्रतिशोध का बर्ण-पाग करते। इसीलिए यह मान्यता है कि मनुष्य का मन विराट ब्रह्माण्ड-सत्ता के समुच्च है।

## ५. सूक्ष्म आलोचना

वेद विपिटक बाइबिल और कुरान प्राचि को धर्म-ग्रन्थ धर्मों की जर्म सत्यता की घोषणा करते हैं और अपने-आपको अभ्रान्त बताते हैं। उन्हें भी धर्म ज्येटो के प्रत्योत्तरों और अशाक के भेसों की भांति आलोचनात्मक और ऐतिहासिक भावना से परखा जाता है। ये सब मानवीय हाथों से लिखे गए मानवीय धर्मिक हैं और उनमें सभ्यता की सम्माननाएँ हैं। किन्तु धार्मिक धर्म ही नहीं सब धर्मों की स्मृतियाँ भी धर्मीय और धर्मीय देवताओं से प्राप्त मानी जाती हैं। बहुधा धर्म और-यहूदी धर्म और ईसाई धर्म सभी यह भाव करते हैं कि उनके नियम-कानून सबसे पहले देवताओं ने ही बनाये थे। किन्तु आज हम जानते हैं कि इन सबकी उत्पत्ति मानव प्राचियों के परस्पर-विरोधी भावों और धर्मा माग टटोलने वाले धर्म के-से तर्क में हुई है। धार्मिक-ग्रन्थ भी इसके अपवाद नहीं हैं। ये सब परम्प

नृत्यशास्त्र जिसमें हमें मुगहरी शास्त्रों और प्राणियों राजाओं और स्त्रीय युवक प्राणियों की ईश्वर की मूर्ति पूजा की प्राचीन परम्पराओं की विसृष्टता का पता चलता है यह सिद्ध करता है कि हमारे प्राण के अन्तर्गत जीवित प्राणियों के पूर्वज बहुत ही निम्न कोटि के थे । नृत्यशास्त्र हमें बताता है कि धर्म के नाम में हमें प्राचीन काल से प्राप्त हुई कुछ परम्पराएँ वास्तव में धार्मिकयुगीन कर्म कार्यों से ही प्रारम्भ हुई थी । धार्मिकयुगीन लोग अपने देवताओं को खाना करने के लिये उन्हें उसमें शक्ति प्राप्त हो और ईसाइयों में ईसा के शरीर को खाने और उसके रक्त को पीने की को प्रथा है वह भी इस पुरानी प्रथा में सबका सम्मिलन नहीं है । धार्मिक माहिरों में भी यह कहानियाँ ईश्वर की मूर्ति हुई नहीं हैं और यदि हम आज भी उन्हें ईश्वरीय कहानियाँ मानकर ही उनमें छिपे हुए हैं तो उसमें यही सिद्ध होता है कि धर्मियों का उन्मुखन बहुत कठिनाई में होता है ।

कोई भी देवता अन्तिम और अपरिचरणीय तथा कोई भी ब्रह्म पूर्ण नहीं प्रतीत होता । एक समय या जब मोक्षों और ब्रह्म के बड़े-बड़े मन्दिर बनाए गए थे व अनेक समय के अन्तिमामी देवता व और उनके पूजकों की मर्यादा बहुत बड़ी थी वे धार्मिक और निषेधकारी किया करने व श्रितियों को व्याख्या करने में विनम्र ही पुजारियों में अपना सारा जीवन व्यतीत कर दिया था । उनकी शक्ति और मत्ता में इनकार करना कुछ सम्भव था या और हजारों व्यक्तियों ने इस प्रकार म और और व्याख्या करने किन्तु आज की ऐसी व्यक्ति है जो उनकी पूजा करना तो दूर उनकी स्वीकार भी करे ? जिस का या और बेबिमान का समान धार्मिक और अन्तिम जिवन और एकीकृत ज्ञान और देवता किन्तु सभी व्यक्ति मय और सम्प्रभ की दृष्टि देवता व और जो कुछ हजार वर्ष पूर्व स्वयं यज्ञ के समकाल समझे जाने वाले देवता व कहाँ गए ? उनका दिन लक्ष्मी और उनकी शक्तिप्राप्ति पर पूजा के रूप-रूप में बर्णन नहीं उठता । हम उन माया के भोक्ता पर ईश्वर हैं जो बहुत सम्भव है कि और सब देवता सम्भव हैं जाते हैं किन्तु उन्हीं का देवता अन्तिम काल तक बना रहता । अन्तिम की व्यक्ति मूर्ति या म भी उन्हें कोई सबक नहीं मिलता । ब्रह्म का इतिहास पश्य विचार्य प्रभावियों के मरी मर्यादा स्वरूप ( २ ) पृष्ठ ६३ लिखाया जा सकता है यदि विचार किया है ब्रह्म की शक्ति का या सब पता चलता कि ईश्वर किन्तु के बीच पूजा करने कि प्रथा ब्रह्मकार है और इन प्रकार हर मनु ईश्वर पर प्रार्थना का निवेदन को की और अपने-अपने ईश्वर के प्रति और काल तक या का विचार और मत्ता बना देती । ब्रह्मदेवता का निवेदन पुनः बना सम्भव है ( २ ) पृष्ठ ६३ ।



हमारी ईश्वर-सम्बन्धी भावना हमारे ऊपर पड़ने वाले समाज के दबाव के कारण है।<sup>१</sup> प्रचलित नैतिक धाधार के समर्थन में हम एक ऐम ईश्वर की पुर्हाई देते हैं जिसे हम जानते नहीं।

#### ४. तुलनात्मक धर्म-समीक्षा

तुलनात्मक धर्म-समीक्षा और ठोके दरजे की आलोचना को अपनाइए हात के जमाने की चीज है अब अपना भी याम इस प्रकार देने लगी है मानो धर्म का विघटन अपने-आपमें पर्याप्त निर्गमक नहीं था। तुलनात्मक धर्म-समीक्षा में हम अपने धार्मिक विश्वास के प्रतिरिक्त अन्य विश्वासों का भी बिना उन्हें स्वीकार या विरिक्कार किसे धर्म्यमन कर सकते हैं। इस तुलनात्मक अध्ययन में हम अपने सुदूर पूर्वजों के सोचे-सोचे विश्वासों से भेजते, जिन्होंने कि इस महान् पारिवर्षिक रहस्य के अनुभवों को पहले-पहल मूखपत्र किया था। धर्म के जीवित विश्वासों तक ईश्वर सम्बन्धी हमारे समस्त विश्वासों के इतिहास की समीक्षा कर सकते हैं। प्रतीत होता है कि हर वस्तु पर मनुष्य ने देखने का आरोप कर दिया है। प्रकृति की शक्तियों में सूर्य लगे अग्नि जब और पृथ्वी एवं प्रजननकारी ऊर्जाओं को देखता बना दिया गया है। और-पूजा और मानवीय देखताओं ने देखताओं की इस सन्ध्या में और भी बढ़ि कर दी है। ईश्वर के बिना हमने अपने मन में सतत ही बनाये हुए हैं जिसने कि हम स्वयं हैं। जीनोफेनीक का जो यूरोप का धर्म का सबसे पहला महान् तुलनात्मक अध्ययनकर्ता था सन्नेहबाब प्रतिदिन पुष्ट हाथ का रहा है।

सिख ज्ञान परीक्षा में उल्लेख होने के लिए मध्य मेरी के लिए प्रसाद की मन्त्र मन्त्रा है ज्ञान केन्द्र का प्रोटेस्ट ज्ञान परीक्षा में सन्ध्या के लिए सिख एक अच्छा सिख सिखता करता है। कि-तु क्या उन दोनों की प्रधान सिखधारी और प्रयोग में कोई सन्ध्या सिख भगवत है। (पूरे, या सिखिकल सिखिकल परक इतु कॉन्फेसींस डू-बे (११ २), पुष्ट )।

१. इस सिखता की प्रभावशाली आलोचना के लिए कर्मीस के की पुस्तक इतिहास 'धर्म आदिन धर्म सिखिकल परक डी सिखिकल धर्म डी सिखिकल (१६१६)।
२. हा बिना दोष और दोष के हाथ होने और वे मनुष्यों की भाँति अपने हाथ से सिख और अन्धकारिता क्या सकते तो बोले-बोले के रूप में और हर दौर के रूप में देखताओं की चिन्ता करने और उनके हरिर्क अपने हरि-हरि की आदृष्टि में सन्ध्या। इतिहासिक धर्म ईश्वर को ज्ञान और बोले और अपनी ज्ञान ज्ञान सिखिकल करने हैं सिखिकल ज्ञान करने हैं कि उनके ईश्वर की ज्ञान ज्ञान और ज्ञान ज्ञान है। ज्ञान, ज्ञान की सिखिकल सिखिकल



मरण का इतिहास है जिनसे से हरेक का यह कट्टरतापूर्ण दावा था कि वही अन्तिम है वही अन्तिम सत्य है—एक ऐसा दावा जो उनकी मनुष्यता को देखने हुए जैसे ही बतुका था।

यदि धर्म का तुलनात्मक अध्ययन हमें कोई सबक देता है तो वह यही है कि हर धर्म अन्त और प्रारम्भ मानवीय साधनों से जाता और मड़ा गया है और जब तक वह जीवित है तब तक वह बदलता रहता है। धर्म का धर्म है विश्वास और अभी जब हम जीवन का सिर्फ एक ही पक्ष देख रहे होते हैं, एक भ्रम जाता है और अतीत की छाया उसके बीच में घा जाती है।

जब पिछे तथा ब्रह्माख्ये के सिद्धान्त के अनुसार मनुष्य को ही ब्रह्माण्ड का प्रतिरूप मानने के दयनीय विश्वास ने सर्वप्रथम के ऐसे-ऐसे अजीब सिद्धान्तों को जन्म दिया जिनसे प्रायः हर चेतन और अचेतन वस्तु में मानवीय गुणों का सम्मिलन कर दिया गया। हमने पत्थरों को सजीव और बूझों को संवेदनशील माना। मढ़ी तक कि जब हमारे मन में मानवीय व्यक्तित्व की अवधारणा अधिक स्पष्ट हो गई तब भी सब वस्तुओं को मनुष्य के समान मानने की प्रवृत्ति हमारा पीछा नहीं छोड़ा। हमने अपने देवताओं को मानवीय भावों से युक्त कर दिया और वे हमारे मामूली-से पाप के लिए भी हम पर क्रोध और प्रतिशोध का बख्श पाल करते। इसीलिए यह मान्यता है कि मनुष्य का मन विराट् ब्रह्माण्ड-सत्ता के अनुकूल है।

## ५. तुलनात्मक धर्मशास्त्र

बंद त्रिपिटक बाइबिल और कुरान प्रादि जो धर्म-ग्रन्थ धर्मों की अन्तिम सत्यता की घोषणा करते हैं और अपने-आपको अन्तिम बताते हैं उन्हें भी धर्म आलोचकों के प्रश्नों और अशोक के लेखों की भाँति धर्मशास्त्रात्मक और ऐतिहासिक मानना स परखा जाता है। ये सब मानवीय हानों से भिन्न हुए मानवीय अभिलेख हैं और उनमें गलती की सम्भावनाएँ हैं। केवल धार्मिक ग्रन्थ ही नहीं सब धर्मों की स्मृतियाँ भी अपौरुषेय और सौतेले देवताओं से प्राप्त मानी जाती हैं। मढ़ी और गैर-मढ़ी धर्म और बीकेटर, सभी यह दावा करते हैं कि उनके नियम-कानून सबसे पहले देवताओं से ही बनाये गये हैं। किन्तु धर्म हम जानते हैं कि इन सबकी उत्पत्ति मानव प्राणियों के परस्पर-विरोधी भावों और अपने मान टटोलने वाले धर्म के-स ठरक से हुई है। धार्मिक-ग्रन्थ भी इसके अपवाद नहीं हैं। ये उन परम्परा

उसका कोई रक्षित होना चाहिए। यदि ईश्वर को हम अनाथ अनाथ और अनिनाथ मानते हैं तो स्वयं बिना की भी अनाथ, अनाथ और अनिनाथ मानना सम्भव है। इसके प्रतिरिक्त कार्य-कारण सम्बन्ध प्रकृति की बटमाओ से सम्बद्ध है और हम उसके द्वारा प्रकृति से बाहर सब वस्तुओं के मूल अष्टा ओठ तक नहीं आ सकते। यह निश्चय किसे हम जानते हैं एक छोटे और काव्यनिक तथ्य है। यह भी कल्पना की जा सकती है कि निष्प-बैसी कोई चीज है ही नहीं और है भी तो सिर्फ तर्कहीन और सबका आकस्मिक संयोग-व्यवहार है। इसलिए यह कल्पना भी की जा सकती है कि ईश्वर बैसी कोई चीज नहीं है। व्यक्ति-स-अधिक काव्य कारण सम्बन्ध के नियम की खातिर, ईश्वर एक आकस्मिक सत्ता है। किन्तु धर्म में जो ईश्वर है वह निरपेक्ष पूर्ण सत्ता है वह किसी भी धर्म में आकस्मिक नहीं है। हम यह पहले ही बत चुके हैं कि नैतिक एक इसलिए नहीं टिक पाता कि नैतिक मानना के विकास को एक प्राकृतिक चुनाव की प्रक्रिया से निरूपित करने का प्रयत्न किया जाता है।

छोटी रवता की वृद्धि भी और विज्ञान-सम्बन्धी विकास के सिद्धान्त के सहारे प्रभाव से होपपूर्ण हो गई है। मानवीय जीवन की छोटीरवता का प्रश्न अलग है। प्रश्न यह है कि अकेले मानव-जीवन का ही कोई उद्देश्य क्यों है धर्म प्राणियों के जीवन का कोई उद्देश्य क्यों नहीं है? यह प्रतीत नहीं होता कि ब्रह्मांड का कोई निश्चित उद्देश्य है और उसकी प्रति के लिए वह प्रयत्न कर रहा है। सम्पूर्ण मानव जीवन भर जाना और फिर नये सिर से पैदा होना—यही प्रक्रिया तक तक चलती रहती जब तक कि सब-कुछ एक प्रकार गड़बड़ नहीं हो जाता जैसे कोई भी कार्य पूरा नहीं हुआ—यह है ब्रह्माण्ड की प्रक्रिया उसकी निरति। यदि यह मान भी लें कि निश्चय किन्हीं उद्देश्यों की प्रति में लगा हुआ है तो भी हमने हम यह अनुमान नहीं कर सकते कि कोई-न-कोई उद्देश्य-निर्धारक मन भी होना चाहिए। हम फिर बिना के एक प्राकृतिकवादी दृष्टिकोण की ओर लौट पाते हैं जिसमें इन बातों पर बल दिया गया है कि वह उत्तर एक धर्म है और यन्त्रवत् उसका कार्य निर्धारित है मानव प्रेम में धारणित अवश्य है नैतिक नैतिकता सर्वथा अलग है व्यक्ति स्वतन्त्र नहीं है और नैतिक प्रेमने समष्टि द्वारा निर्धारित होते हैं और जिसमें अनुनियामक भावना के प्रति अनामीनता दिखायी गई है। यही बुद्धिमान और मनीषी लोग धर्म के आधार पर ही संपूर्ण प्रयत्न करते हैं और आधुनिक नृति के लोगों के लिए धर्म से कोई बड़ी धाराएँ

बारे में वैज्ञानिक आलोचना और ऐतिहासिक ज्ञान का तनाव है कि हम उन्हें प्रमाणीकार न करें और वास्तव में इस बात का कोई तर्क-संगत कारण नहीं है कि हमें उन्हें स्वीकार करना ही चाहिए। सरय किसी भी इसहाम में बड़ी नीब है।

## ६ अस्तित्ववाद के पक्ष में प्रमाण

ईश्वर के अस्तित्व के पक्ष में दिये जाने वाले सब तर्कात्मक प्रमाण दोषपूर्ण हैं। यद्यपि कि प्रमाण से हमारा अभिप्राय ऐसे सबूत हों जो किसी भी विवेकशील व्यक्ति के लिए उसी प्रकार विश्वसनीय हों जिस प्रकार गणित के तर्क वास्तव के प्रमाण होते हैं। धार्मिक तर्क एक सर्वथा भ्रम सत्ता के रूप में ईश्वर की कल्पना में प्रारम्भ होता है। ऐसी सर्वथा पूर्ण सत्ता अस्तित्वमय होनी चाहिए, स्वयं अस्तित्वहीन होने का अर्थ है अपूर्णता और उस अस्तित्वहीन अपूर्ण सत्ता से अधिक पूर्ण सत्ता की जो विद्यमान (अस्तित्वमय) हो कल्पना की जा सकती है। किन्तु यह तर्क वास्तव उस भ्रम विज्ञान के विरुद्ध है जिससे कि तर्क प्रारम्भ हुआ था। इसलिए ईश्वर का अस्तित्व है। काण्ट का कहना है कि सत्ता अन्धकार या बुद्धि मत्ता-जैसा भ्रम नहीं है। इसलिए वह हमारे मन में किसी भी विचार की संकल्पना के साथ सम्बन्ध नहीं हो सकती। बहुत-सी चीजें ऐसी हैं जिनका अस्तित्व केवल हमारी कल्पना में ही है। हमारे मन में एक पूर्ण वस्तु की कल्पना है किन्तु उसका अर्थ यह नहीं कि पूर्ण वस्तु-जैसी वस्तु वा वास्तव में अस्तित्व है। ईश्वर का विचार भी इसका अपवाद नहीं है। ईश्वर का अस्तित्व उसकी कल्पना से सिद्ध नहीं किया जा सकता।

कार्य-कारण सम्बन्ध का तर्क भी इससे अधिक संतोषजनक नहीं है। यह तर्क कुछ ऐसी वारंवारियों के आधार पर चलता है जो तर्क के आगे नहीं टिक सकतीं—ये कारणार्थ हैं (१) कार्य-कारण सम्बन्ध का सिद्धान्त प्रमाण-सिद्ध है। (२) यह सिद्धान्त विश्व के भागों पर ही नहीं समस्त विश्व पर भी लागू होता है। (३) विश्व का एक आदि-कारण माना जा सकता है, जो कि कार्य-कारण सम्बन्ध के सिद्धान्त के विपरीत होने के कारण एक अपवाद है और (४) वह आदि-कारण ईश्वर है। कार्य-कारण की एक अनन्त श्रृंखला की कल्पना करना असम्भव नहीं है। यदि कार्य-कारण सम्बन्ध का अर्थ यह माना जाए कि जिस वस्तु की हम कल्पना कर सकते हैं उसका अस्तित्व अनिवार्य है तो सारा तर्क ही प्रमानापेक्ष हो जाता है। हम यह मान बैठ हैं कि विश्व की रचना की गई है और फिर यह तर्क करते हैं कि

से घलघ कर हम उस एकमात्र धनादि प्रगल्भता को गल्ट कर देते हैं जिस हम जानते हैं धर्मात् नहल बीबन की धनादि प्रगल्भता ।

मुक्ति का धर्म धाम तौर पर, दूसरे भोक में जाना क्रिया जाता है, न कि इसी पृथ्वी पर ईश्वर के राज्य का निर्माण । धर्म का धर्म जितना संसार से धामना क्रिया जाता है उतना संसार को पाता या संसार में विचरण करना नहीं ।

धर्म हमसे कहता है कि हम ईश्वर की वस्तुओं को सीखर (धर्मात् राजा या संसार) की वस्तुओं से घलघ रखें । उसके (धर्म के) सिद्धान्तों को सांसारिक व्यवस्था में मानव के स्वार्थपूर्ण प्रायेण के उन्मुक्त खेल में हस्तक्षेप नहीं करने देना चाहिए । यदि एक घोर धर्म हमसे आतृत्वपूर्ण प्रेम को घपनाने बल प्रयोग से बचने घोर बल-सम्पत्ति की उपेक्षा करने के लिए कहता है तो दूसरी घोर ऐसा नयता है कि धार्मिक लोग कुछ विषय घोर उपयोमितता पर बल देते रहे हैं । दोनों में समझ-बूझकर जिये गए इस पार्थक्य का धर्म सांसारिक घोर पारमौकिक घानी बुनियादायी घोर धर्म दोनों को ही नीचे घिराना है । धर्म किन्हीं कट्टर सिद्धान्तों का अनुपालन या कर्मकाण्डों का घाडम्बर नहीं है बल्कि बहू ऐसा प्रेम है जिसमें मनुष्य आत्म-बलिदान कर देता है बहू ऐसी सन्ति है जो दूसरे को कापवार में बन्ध नहीं करती कारा-मुक्त करती है । जो लोग बहू कहते हैं कि हम ईसा मसीहों का राज्य नहीं हैं घोर उसके उदाहरण का अनुकरण करने घोर अपनी स्वयं-सेनाओं को विघटित घोर अपनी नी-सेनाओं को बल्य कर घड़ी बलने की हमें घावस्यकता नहीं है जो बहू कहते हैं कि धर्म व्यवहार में जाने की बीब नहीं है, वे वास्तव में धर्म का ऐकात्मिक बिनाघ करने में सहायता देते हैं ।

धर्म की महाराष्ट्रों में हमेशा बीबन के प्रति एक नकारात्मक दृष्टिकोण रहता है—एक त्याग घोर उत्सर्ग का दृष्टिकोण जिसमें प्रायों का उत्सर्ग बी सामिस है । हमें बठाया जाता है कि महान् हैबताओं ने—जिनकी संख्या काष्टी है घोर जो बिस्व के सभी जगों के हैं—हम लोगों के लिए घपने प्रायों का उत्सर्ग क्रिया है घोर फिर हमसे कहा जाता है कि हम उनके लिए प्रायों का बलिदान करें । 'बहा तु यहू नहीं जानता कि हममें से हलने धार्मिक लोगों ने जिन्होंने ईसा मसीह के धर्म की बीबा नी उसकी मृत्यु के कारण ईसाई धर्म स्वीकार क्रिया । उल्ट पात के पृहस्व-बीबन-सम्बन्धी ये प्रसिद्ध कठोर बचन 'कि मैं चाहता हूँ कि सभी लोग मेरे ही बीबे होठे' धर्मात् बड़ाबायी घोर अधिवाहित होठे धर्म धर्म

मरणा नष्टि बना देता है। वहाँ आत्मवादी उसका विपात्यन मूल्य और  
मानिता पर धारणा करता है।

### ७ धर्म की व्यावहारिक अनुपयोगिता :

धर्म वह मानकर कि एक पूर्ण ईश्वर ब्रह्माण्ड का शासक है कि प्रत्यक्ष के लिए उत्साह नष्ट कर देता है। प्लेटो की दृष्टि में पुण्य का ब्रह्माण्ड सत्य और वास्तविक है। आकाश में भूमि की भाँति सब धमकती रहती है। भूत जोकि अपनी प्रकृति से अंधेरी भुक्त के भीतर रहता है और अपनी भुक्तों के स्वार्थ को बचीरो में जकड़ा रहता है। अपने भिन्न के आँखों और दन्तों। प्रकाश से पुष्पा की दूरतम धीवारों पर पड़ने वाली परछाइयों को ही वास्तविक समझ लेता है। वह वह नही जानता कि अन्धकार और सत्काय-जैसी भावों से ही जो समस्त प्रकाश और जीवन का उत्पत्ति है। यदि उसकी आँख बोल दे तो वह वास्तविक सत्य को देख सकेगा। उसे अपने मन में विचक्षण करने। अपनी प्रकृतियों की आशाओं के विचार और किसी से संबंध नहीं करता। होना चाहिए वह पहले से ही है। हेरेन का कहना है "धर्म उद्देश्य की प्राप्ति की राह में है कि हम उस धर्म को दूर कर दें जो हमें यह आशावित करता कि वह वह स्व पूर्ण नहीं हुआ। अन्धकार, निरपेक्ष और पूर्ण अन्धकार प्रकृति में बिना के अपने-आपका। धार्मिक और शाकार करती चली या रही है और ता परिणाम यह है कि उसे इनामी प्रतीक्षा करने की आवश्यकता नहीं है, उसे प्रत्यक्ष और अप्रत्यक्ष दोनों रूपों में वह शाकार हो गई है। धर्म वह है जो विचक्षण है, न कि जो होना चाहिए, बीसा कि बीरन कॉमन इस बात में अनुपगत है। धर्म का सम्बन्ध उन वस्तुओं से है जो वस्तुतः हमारे चारों ओर के वस्तु हैं। हमें आनन्द करके विचक्षण है। या हमारे भीतर प्रवेश कर रही है और वस्तु उसे पहचान न तो हम वच जाते हैं। धर्म जो-भुक्त विचक्षण है उसकी प्रकृति पर बल देता है, न कि धर्मविचक्षण की प्रकृति पर। अन्धकार की प्रकृति धर्म की आवश्यकता नहीं है। अन्धकार एक धार्मिकता और धार्मिकता की विचक्षण है। इस प्रकार धर्म को सुखनात्मकता के बजाय धारणा और प्रतीक रूप हमें उस संसार के बिना हम रहते हैं, कष्टों के प्रति उद्दिष्ट बना देता है। अन्धकार-मन्यता को काम से पुनः कर और धार्मिकता की धर्म को धर्म के

















धातुर स्वतन्त्रता भी तो अपनी कीमत माँगती है ।

## १ वर्तमान धार्मिकता

यह स्पष्ट है कि वर्तमान अधार्मिकता का जितना बड़ा कारण धर्म की नैतिक प्रमाणाहीनता और उत्तम जीवन को समुत्पन्न करने में उसकी असफलता है, उतना ही बड़ा कारण परम्परागत विश्वासों पर निरन्तर पड़ रहा नये ज्ञान का दबाव भी है । कुछ छिछोरे बुद्धिवासी ऐसे भी हैं जो धर्म का उपहास करना क्रैसेन का प्रंग समझते हैं । उनकी दृष्टि में धर्म की फिक्र करना पुराना धकियानुसीपन है और उसकी मान्यता करना धातुनिकता और प्रगतिशीलता है । एक लोक तन्वीय बेश के पड़े-भिसे भोग का धक्का ही पूर्वोक्त सिद्धि नहीं है जब परम्परागत निबन्धन के धींचिर को समझ नहीं पाते तो उसे टूट्टा देना अपना कर्तव्य मानते हैं । उसयबाबिता के लिए कोई बड़ी कीमत नहीं चुकानी पड़ती वह निहायत सस्ती है । भाग्य तो हिम्मत और साहस की बकरत विश्वास के लिए है । धर्म को धत्कीकार करने वाले इन लोगों के धसाबा ऐसे लोगों की भी काफी बड़ी समस्या है जो धार्मिक विश्वास से ऊपर उठ चुके हैं फिर भी सबसे नाता ठोड़न में इसलिये बबराते हैं कि कहीं धर्म का पाक्ष्ण करने वाले उनके समुत्पन्न हो जाएँ । हमारी चिन्ता का विषय के लोग हैं जो धर्म पर विश्वास करना चाहते हैं किन्तु कर नहीं पाते । उनकी धारमाएँ धार्मिक संवेदनशील हो गई हैं इसलिये उनकी कठिनाइयाँ भी धार्मिक हैं और उनके प्रश्न और सम्बेह भी धार्मिक धक्का हैं । उनके सम्बेह एक प्रकार से उनकी धातुरिक धातुता की धक्कियुक्ति हैं और उनके विरोध एक प्रकार की बक्काबारी । मानवीय धारमा की बक्काबारी में एक ऐसी वस्तु रहती है जिसे हम सत्य की छाँव ग्याय की मौन और सत्ता बरक की उत्कण्ठा कह सकते हैं । सत्य और ग्याय की छाँव का यह प्रयत्न हमारे जीवन का एक धनिकार्थ प्रग है । हमें यह बताने के लिए कि ज्ञान की सज्जता हमारा कर्तव्य है और केवल ज्ञान प्राप्ति के लोभ में ही धति करने की धनुमति है हमें किसी धरस्तू की धातुरिकता नहीं है । मानवीय धारमा की बसता के बजाय हमारे मन की बिकुम्भता के कारण उत्पन्न धक्कियुक्ता कहीं धार्मिक बरबीन है । इतिहास में यह पड़ना मौका नहीं है जबकि यह धनुमन किया जा रहा है कि वर्तमान युग अधार्मिकता का युग है और धर्म धर्क की कमीटी पर टिक नहीं सकता । ऐसा कहा जाता है—हालाँकि मैं उसकी सत्यता की कोई पारटी नहीं कर सकता—

कि धरन व बागीच के द्वार में बाहर निकलत हुए धारम धीरे हल्का से सबसे पहल  
 य सादर कहे थे 'हम संशान्ति के नाम में म मर रहे हैं। इरक युग संशान्ति का  
 युग है। प्रगति संघर्ष और विभ्रम के बीच से गुजरकर ही होती है। वह गति  
 होती है मानवीय व्यवहार के स्तर में भी नीचे स्तर पर और उसकी आवाजा  
 उठित होती है मानवीय स्तर पर। मनुष्य की आत्मा उसकी कृष्ण का दिवा का  
 बदल सकती है। किसी लज विषय के लिए आकाशमय बस्तु का किसी लज उपाय  
 का जो हमें नयी परिस्थिति के साथ अपना समझन करने में सहायता है आविष्कार  
 कर मना भी उठता ही महत्त्वपूर्ण है बिना कि ठीक समय पर पुरानी बस्तु का  
 लेना एकमात्र नया नया निकाल मना जो बदली हुई परिस्थितियों में अपनाया  
 जा सक। एक ऐसे समय में जबकि मानव-समाज एक ऐसी स्थिति में म उभरकर  
 उठ रहा है जिसमें कि हम कूपरे अधिचारी व्यक्तियों को सामाजिक मानकर  
 उन्नी की आवा पर बमना पना है और एक ऐसी स्थिति में प्रवेश कर रहा है  
 जिसमें वह पूर्णतः स्वयं आत्म-निर्भर कर सकता है हमें मनुष्यात्मक प्रतिभा मान  
 लाना की महत्वाका की आवश्यकता है। आज हमारी महत्वाकी हुई पीढ़ी को अपना  
 महम निर्धारित करने के लिए पैगम्बरों की उम्मीद है प्रचारकों की नहीं मोहित  
 प्रतिभा और विद्वान् बानों की आवश्यकता है विरागन में पायी हुई परम्पराओं  
 की मर्फीनों की तरह नज़र करने वाला की नहीं। पैगम्बर होना अन्तर्दृष्टि में  
 युक्त होना है बल्ला-धर्म में समुद्र होना है अधिपत्य के अनुभव को पश्चे में  
 जान मना है। मह वर्तमान का हमनी चुनना के साथ लगना है कि उसके द्वारा  
 अधिपत्य को बहने में ही देना जा सक।



की हत्या करने के लिए संतैजित किया परित्याग कर दें। उनका कहना है कि मनुष्य के भारी धर्म के बो धर्म होंगे—एक होया केवल धार्मिक के रूप में कल्पित धार्मिक की पूजा और दूसरा होगा केवल नास्तिक और विद्यमान के रूप में नास्तिक सत्ता की पूजा। पहले धर्म में पूजा का सत्य अन्तर्भाव है किन्तु वह विद्यमान नहीं है और दूसरे में पूजा का सत्य विद्यमान अवस्थ है परन्तु उसका अन्तर्भाव होना पसरी नहीं है।<sup>१</sup> हमें संसार का सही रूप में ग्रहण करना चाहिए जिस रूप में वह विद्यमान है और उससे कोई धारा नहीं करनी चाहिए। जो नास्तिक है उसमें विश्वास रखना और उसे ग्रहण करना नास्तिक में विश्वास कर मानन्द मने के बजाय कहीं धार्मिक धर्मनिरा की काम है।

हम इस बात से इनकार नहीं करने कि सांसारिक मुक्तों के इस त्याग में जो मुख्य साम्यताओं का धार्मिकार किये बिना सत्ता अवस्थानाविता या आकास्मिकता के महान् नियमों के सम्मुख आत्मसमर्पण कर देता है कुछ-न-कुछ महत्ता का उत्पन्न अवस्थ है। किन्तु एक ऐसे ब्रह्माण्ड के प्रति जो हमारी कोई परबाह और चिन्ता नहीं करता महान् और पवित्र निराशा या उदासीनता की अभिवृत्ति को कायम रखता कठिन है। उदात्त सर्वमुखध्यानवाह से सर्वमुखोपभोगवाह की ओर जाना बहुत आसान है। यदि यह ब्रह्माण्ड एक विशाल यन्त्र है जो मानव जगत् की आकाशों और आकाशान्तों की परबाह किये बिना चलता रहता है और यदि ब्रह्माण्ड के परिप्रेक्ष्य में देखने में मानव एक आकास्मिक संयोग के सिवाय कुछ नहीं है तो जीवन से प्राप्त होने वाले मोड़ने दुर्लभ और सांसारिक मुक्तों में अपने-आपको विलीन कराकर हम मानवीय दुर्लभों में और वृद्धि क्यों कर? सांसारिक मुक्तों के त्याग का सिद्धान्त (स्टोइसिज्म) मनुष्य को जिन गुण कर्मों की प्राप्ति प्रदान करता है वे बहुत साधारण हैं और इन सिद्धान्त की विराधियों पर आचरण करना भी आसान नहीं है। इसलिए वह बहुत बड़ी संख्या में लोगों को अपनी ओर आकर्षित नहीं कर सकता जबकि बुद्धोपभोगवाह (नियो-वीम निज्म) व जो जीवन के मुख्य प्रसोपनों को धर्षित मित्र करता और प्रोत्साहित करता है अनुपायिनी की मन्था बहुत बड़ी है। किन्तु स्टोइसिज्म और नियो-वीमनिज्म दोनों ही जीवन में हमारा विश्वास और आशा गरित हो जाने पर जीवन में वचन के उपाय-आन है। जीवन की वचन-से-वचन एक प्रसोपी बात जाना कि जीवन में वचन है यह है जहाँ हमारे प्रवेश का वचन एक ही घाम है वही हमारे

निकलने के मार्ग धनक हैं और मनुष्य उससे बाहर निकलने के लिए समझ और तरीका अपनी इच्छानुसार चुन सकता है। कारामाजोव के सपने में ज्योंही हमें यह महसूस हो कि जीवन का लक्ष्य किसी काम का नहीं रहा हम अपना 'प्रयास का टिकट' ईश्वर के हवाले कर वापस जा सकते हैं। जीवन से निकलकर धर्मकार में जान पर नहीं हमें किसी निराशा का सामना नहीं करना पड़ेगा। निराशावादी एक धार्मिकव्यवस्थाक रूप में उचितपासीबाद है और उसका धार्मिक प्रचलन इस बात का साक्ष्य है कि हम निराशा से पीड़ित हैं। जब बायोनीस ने यह अनुभव किया कि सेंसिबोनिज्मों के शासन में धीक लोगों की सब स्वतन्त्रता गूट हो गई है तो उसने अपने शिष्याओं को चेतावनी दी कि वे सब आकांक्षा और सम्पत्ति सब कुछ त्याग दें क्योंकि तब जीवन की विह्वलपूर्ण जान हमें निराश नहीं कर सकती।

कभी-कभी यह कहा जाता है कि क्या और उच्च चिन्तन धर्म का बिकल्प हो सकते हैं। रसम हम यह प्रेरणा देता है कि 'इसमें पूर्व कि तुम पर मृत्यु का प्रहार हो ऊँचे-ऊँचे विचारों का चिन्तन करो या हमारे इन मनुष्य जीवन को महान् बनाते हैं। भारत में बुद्ध के समाने में और यूरोप में पैगनिज्म के चिन्तों में जबकि पुरानी मायमताया और पुराने धार्मिक विश्वासों पर प्रहार हो रहा था तब शास्त्रिक चिन्तन में यह साम्यता प्राप्त करत थे जो पुराना परम्परागत धर्म उन्हें नहीं दे सकता था। यदि निःस्वार्थ और निष्काम चिन्तन हम पर यह प्रकट करे कि जीवन कितनी कुलित और दुर्गुणित वस्तु है तो हम कम-से-कम अपने धर्म का कुछ स्वयं ही से सकते हैं और अपने धर्म में एक ऐसा मन्दिर बना सकते हैं जहाँ हम उस धर्म (धार्मिक) की पूजा कर सकें। इस प्रकार हम अपनी धर्म आकांक्षाओं की कास्त्रिक पूर्ति कर सकते हैं और अपनी हसना में वे समिकाएँ धरा कर सकते हैं जिन्हें हम वास्तविक जीवन में धरा नहीं कर सकें। क्या एक प्रकार का सामयिक धार्मिक-विनाश एक ऐसा मनोविनोद है जहाँ है, जो वास्तविकता के अग्रिम और कटु स्वाद में सुनि प्रदान करता है। हमारे जमाने के धार्मिक बुद्धिजीवी अन्तर्धर्म के लोभ एक ऐसे मत के अनुयायी हैं जो उदा

पकिस्टान में अपने शिष्यों से कहा था कि बाहर रहो बाहर जाने का डर तो बाह्य लुब्धा ही है। लक्ष में जाने लक्ष्य की भाँति लक्ष हम लक्ष से कम बाहर तो हम लक्ष्य से कम करने का निश्चय कर लक्ष्य है, और जब वह लक्ष्य ही लक्ष्य बन है, लक्ष्य करने पर भी नेतने रहता और शिष्या-शिष्या करत रहता रहता नहीं है।

## २ धर्म के विकल्प

बिना लोभो के मन धार्मिक सम्बन्धों से व्यापन्न है वे वसमान अनिदय और व्यामोह की स्थिति में से निकलने के लिए अनक उपाय निकाल रहे हैं। नताओं से कोई निश्चित दिशा न मिलने के कारण वे बड़ बड़ धीर धार्मिक धर्मनक मतों का प्रबलम्वन कर रहे हैं। वे बिबोसपी एन्पोपोसपी विविचयन साइंस स्पू बाट या इसी प्रकार की मानवीय मन की नबी कसरतों में ऐसा विकल्प बूढ़ रहे हैं जो धर्म का स्वाग से सके। किन्तु अधिक बिबेकी लोभ धर्म के इन मानुष्यापूर्ण विकल्पो से सन्तुष्ट नहीं है और वे ऐकान्तिक (कट्टरतापूर्ण) धर्मीकृति से सकर ऐकान्तिक स्वीकृति तक धमक प्रकार के रचनात्मक सुझाव देत हैं।

### १ प्राकृतिकवादी नास्तिकवाद

स्तुम्भेधिमस के जा बड़ मानता था कि वह विश्व परमाणुओं से बना है जो धनादि-अनन्त नियम के अनुसार शुन्य में विचारण करते रहते हैं और बिलकुल अचेतन और उदासीन है धाव भी बहुत से अनुयायी हैं। स्मूल धीतिकवाद के बिच्छ प्रतिक्रिया की बात का खूब घटितरचित कर कहने का कोई साम नहीं है। धाव भी धीतिकवाद ही ऐसा विश्वास है जिसकी घोर अधिकतर विचारधीन लोग मुकते हैं और जो बहुत से लोग विश्वास की विषयो से अमलकृत हो गए हैं वे भी उसका परिधायन नहीं करते।<sup>१</sup> पुराने विचारों के बन्धन से मुक्त बुद्धि जीविमो की दृष्टि में—मैं उन्हे नाक भी सिकोड़ने वाले कहूँगा पसन्द नहीं करता— ब्रह्माण्ड अचेतन धार्मिक ऊर्जा से उत्पन्न हुआ है जिसके प्रति हमारे मन में अकित

१ 'मन के सम्बन्ध में मेरा अपना विचार नहीं है जो स्तुम्भ सिधन का था। मैं इसे मन से अल्प एक बीमारी समझता हूँ और यत्न-शक्ति के लिए धार्मिक विपत्ति का कोत मान्य हूँ। (स्ट्रैंड रसेन 'दशनसिख मेम एडोसिधन क्नुअन' १९६६)।

२ 'सापेडिडिड का मगिडन' दिव्य कल कबदेमोदेरी दिव्य' सुवार्ड १९९१ में सुकिन इत्तन का लेख दक्षिण।

या पूजा का कोई भाव नहीं पड़ा हो सकता। मनुष्य तत्त्वतः प्रकृति का ही एक धर्म है। यद्यपि उसकी यह विशेषता है कि वह सोचता है किन्तु हमने वह किसी भी तरह धर्म प्राप्तिमें स बेहतर नहीं हो जाता। वह सिर्फ जीवित प्राणियों की एक भाव किस्म है और यह पर्याप्त सम्भव है कि प्रकृति उससे भी अधिक आश्चर्यजनक किस्म का प्राणी पैदा कर दे जिसमें उसमें भी कहीं अधिक बड़ी क्षमता हो और यह भी सम्भव है कि वह जीवन का बीज ही पूर्णतः मुक्त रहे। जो कुछ भी हो प्रकृति उससे बहुत अधिक विमुख नहीं होगी। मानवीय प्राणी भी आकाशिक संयोग के परिणाम है और वे सीधे ही ब्रह्माण्ड के उस विप्लव में जो इस ब्रह्माण्ड को नष्ट करने के लिए अभ्यस्यमान है। विनष्ट हो जायेंगे। हमने विश्व की बेचना और रैन्य को अपनी रंगों में प्रत्यक्ष अनुभव किया है। किन्तु ईश्वर का धर्म और कृपा केवल हमारे स्वप्न ही हैं। ईशा को गंभीरता के बयीचे में अपने-आपको कुछ और लम्बा के प्यास के पान से मुक्ति देने के लिए की कई प्रार्थना के उत्तर में जो मीन प्राप्त हुआ था हमसे स ऊँचे-स ऊँचे धारमी भी विपत्ति के समय अधिक-से-अधिक उसी की आशा कर सकते हैं। हम प्रकृति के पक्षों की पक्ष म है जिसने हमसे कभी यह नहीं पूछा कि हम पैदा होना चाहते हैं या नहीं। उसने हमें बिकारी देह और बेचना में परिपूर्ण इक्ष्य दिए और हमने यह पूछा भी नहीं कि हम उन्हें लेना चाहते हैं या नहीं। उसने हमारे अस्तित्व के लिए स्वान परिषेध और हमारे जीवन की परिस्थितियाँ स्वयं कुर्ती और उनको जानने के लिए हमें अपने प्राप पर छोड़ दिया फिर भी यदि हम अज्ञान के बधीभूत होकर उसके उद्देश्य में बाधा डालने लगें तो वह हमें कुचलने के लिए तैयार हो जाती है। यदि हम धर्म के सत्य की परीक्षा कर लें तो यह केन्द्रीभूत सत्य हमारे सामने आ जाएगा। उदाहरण के लिए ईसाई धर्म में बलिष्ठ मनुष्य की मुक्ति विमुख बल्यता है। मानव जो अपने मित्र के धर्मोपन और प्रकृति की व्यवस्था का गिना है मुक्त नहीं किया जा सकता। मनुष्य क्याकि इस सत्य का सामना नहीं कर सकता इसलिए वह लापरवाह व्यवस्था से परे एक दीवीय शक्ति की कल्पना करता है जो बयात्र और ह्वायु होकर उसे मुक्ति प्रदान करती है। ठीक-ठीक कहा जाए तो हमें मुक्ति नहीं मिल सकती और न हम उसके प्रति जाही ही हैं। स्पुर्चेधियस की-नी भावना में अर्द्ध रसिक हमें यह प्ररना देता है कि हम धर्म द्वारा ही जाने वाली मनोहारी साम्प्रदायों आस्थाओं और धर्म्य शक्ति की बयकर कल्पनाओं का जगह मनुष्यों की अपने और दूसरों

की हत्या करने के लिए उत्तमिष्ठ किया। परिव्राज्य कर दें। उनका कहना है कि मनुष्य जिस मापी धर्म के दो धर्म होये—एक होया केवल धार्मिक के रूप में कल्पित धार्मिक की पूजा और दूसरा होया केवल वास्तविक और विद्यमान के रूप में वास्तविक सत्ता की पूजा। पहले धर्म में पूजा का मुख्य ध्येय अवश्य है, किन्तु वह विद्यमान नहीं है और दूसरे में पूजा का मुख्य विद्यमान ध्येय है परन्तु उसका प्रत्यक्ष होना जरूरी नहीं है।<sup>१</sup> हमें संसार को उसी रूप में ग्रहण करना चाहिए जिस रूप में वह विद्यमान है और उससे कोई धांधला नहीं करनी चाहिए। जो वास्तविक है उसमें विश्वास रखना और उसे सहन करना आध्यात्मिक में विश्वास कर ध्यान देने के बजाय कहीं अधिक सर्वज्ञता का काम है।

हम इस बात से इनकार नहीं करते कि सांसारिक सुखों के इस त्याग में जो कुछ सात्त्विकाधीन का धार्मिकार किये बिना सत्ता अवस्थानमाविता या धार्मिक सत्ता के महान् नियमों के सम्मुख आत्मसमर्पण कर देता है। कुछ-न-कुछ महत्ता का उत्पन्न अवश्य है। किन्तु एक ऐसे ब्रह्माण्ड के प्रति जो हमारी कोई परवाह और चिन्ता नहीं करता महान् और पवित्र निरुद्धा या उदासीनता की प्रमिष्टि को कायम रखना कठिन है। उदात्त सर्वमुख्यत्ववाद से सर्वमुख्यत्ववाद की ओर जाना बहुत आसान है। यदि वह ब्रह्माण्ड एक विशाल धर्म है जो मानव-जगत् की धार्मिकों और धार्मिकों की परवाह किये बिना चलता रहता है, और यदि ब्रह्माण्ड के परिप्रेक्ष्य में देखने से मानव एक सांस्कृतिक सयोग के सिवाय कुछ नहीं है तो जीवन से प्राप्त होने वाले धर्म-उत्तम और अधिकांश सुखों से अपने-आपको वंचित रखकर हम मानवीय सुखों में और वृद्धि क्यों करें? सांसारिक सुखों के त्याग का सिद्धान्त (स्टोइसिज्म) मनुष्य को जिन कुछ पक्षों की धार्मिक प्रदान करता है वे बहुत आश्चर्य है और इस सिद्धान्त की शिक्षाओं पर ध्यान करना भी आसान नहीं है। इसलिए वह बहुत बड़ी सच्चाई में लोगों को अपनी ओर आकृष्ट नहीं कर सकता जबकि सुखोपभोगवाद (नियो-नैतिक) के जो जीवन के मुख्य प्रयोगों को उचित सिद्ध करता और प्रोत्साहित करता है, अनुवायियों की संख्या बहुत बड़ी है। किन्तु स्टोइसिज्म और नियो-नैतिक दोनों ही जीवन में हमारा विश्वास और अछा चर्चित हो जाने पर जीवन से वंचने के उपाय-आध है। जीवन की कम-से-कम एक अच्छी बात यही कि देनेका ने कहा है यह है जहाँ इसमें प्रवेश का केवल एक ही मार्ग है वहाँ इससे १ 'दि स्टोइक और निचिज्म' हर्बर्ट स्पेन्सर १८८९।

निकासन के मार्ग धनक ॥ धीरे-धीरे मनुष्य उससे बाहर निकलने के लिए समय धीरे-धीरे तरीका अपनाई इच्छानुसार चुन सकता है।' कारामाजोव के शब्दों में ज्योंही हमें यह महसूस हो कि जीवन का खेल अब किसी काम का नहीं रहा। हम अपना 'प्रवेश का टिकट' ईश्वर के द्वारों पर वापस जा सकते हैं। जीवन से निकलकर अन्धकार में जाने पर वही हमें किसी निराशा का सामना नहीं करना पड़ेगा। निराशावादी एक आश्चर्यजनक रूप में धनितवादीवादी है और उसका धार्मिक प्रथमन इस बात का सातक है कि हम निराशा से पीड़ित हैं। जब डायोनीसियस ने यह अनुभव किया कि सेंटिडोनियनों के शासन में हीन लोगों की सब स्वतन्त्रता गायब हो गई है तो उसने अपने शिष्यासिधों को बताया कि वे भय आकांक्षा और सम्पत्ति सब कुछ त्याग दें क्योंकि तब जीवन की विवेकपूर्ण भास हम निराश नहीं कर सकती।

कभी-कभी यह कहा जाता है कि क्या धर्म उच्च चिन्तन धर्म का विकास हो सकता है। रसम हमें यह प्रश्न देता है कि 'इससे पूर्व कि तुम पर मृत्यु का प्रहार हो ऊँचे ऊँचे विचारों का चिन्तन करो या हमारे इस क्षण जीवन को महान् बनाते हैं। भारत में बुद्ध के जमाने में धीरे-धीरे यूरोप में पैगमिज्म के दिनों में जबकि पुरानी मायकाओं और पुराने धार्मिक विचारों पर प्रहार हो रहा था लोग धार्मिक चिन्तन में बड़े सामर्थ्य प्राप्त करते थे जो पुराना परम्परागत धर्म उन्हें नहीं दे सकता था। यदि मित्रवार्थ धीरे-धीरे चिन्तन हम पर यह प्रकट करे कि जीवन किसी निश्चित और जुगुप्सित वस्तु है तो हम कम-से-कम अपने धर्म का कुछ स्वप्न तो ले सकते हैं और अपने अन्तर में एक ऐसा मन्दिर बना सकते हैं जहाँ हम उस धर्म (प्राप्त) की पूजा कर सकें। इस प्रकार हम धार्मिक धर्मों आकांक्षा की काम्पनिक पूर्ति कर सकते हैं और अपनी वस्तुता में वे भूमिकाएँ भरा कर सकते हैं जिन्हें हम वास्तविक जीवन में भरा नहीं कर सक। क्या एक प्रकार का मानसिक धार्मिक-विनाश एक ऐसा मनोविनोद हो जाना है जो वास्तविकता के अग्रिम धीरे-धीरे स्वाद में मुक्ति प्रदान करता है। हमारे जमाने के धार्मिक बुद्धिजीवी भ्रमण के लोग एक ऐसे मत के अनुयायी हैं जो उदा

२. परिप्रेक्ष्य में हमें दिनांक में कहा जा कि वह रक्त वाहर जाने का इतर या धार्मिक गुणा ही है। मनु में इन वस्तुओं की मोति अब हम तक है। कम ज्ञान तो हम अन्तर्गत कम राज्य करने का निरूपण कर सकते हैं और वह वह गुणों हमारे रूप हैं। यह हम जाने पर भी भेजने रहने और शिक्षा दीक्षा करते रहना उचित नहीं है।

चीनतावाद (मूटनियम) सुखात्यागवाद (स्टोइसियम) सुलोपभोगवाद (पियनियम) और निराशावाद (पेंसिमियम) के विभिन्न विचारों का सम्मिश्रण है।

किन्तु यह मिश्रित सर्वसुखात्याग—सुलोपभोगवाद बम का कमबोर विकल्प है। यदि हम जीवन और ब्रह्माण्ड के सम्बन्ध में अपने पुराने विश्वास का छिद्र से प्राप्त नहीं कर सके तो हम जीवित नहीं रह सकेंगे। यह सत्य है कि हमें उन असत्यो के जो हमारे मन को अपांग कर देते हैं आवेष्टहीन भ्रम-निवारण का विरोध करना चाहिए। उन्हें और बुद्धि-संगतता आवश्यक है किन्तु यदि विचटन को रोकना है तो धर्म की भी आवश्यकता है। यह हो सकता है कि धर्म विमुक्त कास्मिक आचारों पर स्थित न हो किन्तु धर्म के सम्बन्ध में केवल तर्कों का प्रामाण्य सेना भी पर्याप्त नहीं है। हमें इन दोनों के बीच में सन्तुलन और विषम भी कायम करना है। जीवन के प्रति निष्ठा और बहादुरी का उकावा है कि हम मृत्युकारी रहस्यमय सन्नि को धार्मिक और अपनी सन्नि के अनुसार उसकी सेवा करें। यदि हम यह अनुभव करते हैं कि इस ब्रह्माण्ड में हमारी कोई आवश्यकता नहीं है तो हम अपने इस आन्तरिक द्वन्द्व को अपने परिवार के प्रति आसक्ति या नागरिक कर्तव्यों से डकने का प्रयत्न कर सकते हैं किन्तु धारमा का एकान्त एकाकीपन कारागार की निपट उनहाई से भी खराब चीज है। मानवीय धारमा के अकेलेपन की अनुभूति विराट् स्रष्टा के अगत् में उसका विभिन्न एकाकीपन उस स्रष्टा के को अन्विष्ट कर देता है जो विश्व को धामि हुए है। जो जोप पुणने भ्रमों और मोह को तोड़ने की बात करते हैं वे हमें सत्य के सम्मान सौन्दर्य के मृजन और धिब की प्राप्ति के उपदेश देते हैं। किन्तु यदि हमें यह विश्वास हो जाए कि हम एक ऐसे विश्व में जो हमारे प्रति अनुतापूर्ण नहीं तो कर्म-मे-कर्म जवाहीन प्रवत्य है मात्र एक आकस्मिक समीप है तो हम उन आचारों के लिए कभी प्रयत्न नहीं करेंगे। यदि विश्व बिई अपूर्ण है तो हमें उसका प्रतिरोध करना चाहिए।

यह प्रश्न करना आवश्यक ही उचित है कि इन धर्म्य कामों को करने के लिए प्रेरणा कहाँ से मिलती है। यदि सत्य सिध और सुन्दर की साधना एक ब्रह्माण्ड-व्यापी योजना का अंग है तो निश्चय ही यह हमारे प्रति धर्मोपेक्ष नहीं है। रसेल ने यह स्वीकार किया है 'यह एक विभिन्न रहस्य है कि सर्वव्यापित सम्पूर्ण किन्तु अग्राही प्रकृति ने देश के विराट् शून्य सम्पत्त में तीव्र गति से चक्कर लगाने हुए अतत् एक ऐसे सिधु को जन्म दिया है जिसे उसकी शक्ति से ही शक्ति प्राप्त होती है फिर भी जिसे अन्ध और बुने की पहचान और जान की रैन







किन्तु मुख का धर्म शारीरिक मुख नहीं है। उसका धर्म है अपनी आत्मा के साथ एकत्व और तस्तीमता स्थापित करना। जीवन के प्रति एक भावात्मक समिद्धि की चेतना और आत्मा में वास करन वासी प्राप्त करना। प्रकृति हर वस्तु और हर प्राणी-जाति (स्पीशी) को अपने ही ढंग पर पूर्णता प्रदान करने का प्रयत्न करती है। इस प्रक्रिया में पीड़ा और दुःख हो सकता है किन्तु यदि हम समझदार हैं तो हम सब उसे प्रयत्नता के साथ स्वीकार करते और अपनी-अपनी वास्तविक प्रकृति के पूर्ण विकास के लिए सह्योय करते। जब कोई मनुष्य मुख तो चाहता है किन्तु दुःख से बचता है तब वह नीच स्तर पर उतर जाता है। सत्य के अनुसन्धान और भिन्न के लिए प्रयत्न में रुक और दुःख तो अनिवार्य है। यहाँ तक कि शरीर का भंग भी हो सकता है, फिर भी वे आत्मा की महत्ता में वास्तविक मानव्य और मुख है भाग ले सकते हैं।

आभिरुचि वह ब्रह्मात्मक एकाकी और प्रेम का भूखा प्रतीत नहीं होता। जो लोग जीवन के कठोर संघर्ष में लगे हैं वे भी एक-दूसरे के दुःख और कष्ट के आधार के आधार पर एक साजीवन की भावना विकसित कर सकते हैं। दुःखों के भाग में साजीवन दुःखों के भार को भी हलका करता है।

रमन ने कहा है कि भय सभी धर्मों का उद्गम-मोठ है। इसका धर्म बनना ही है कि मनुष्य और उसके दुर्ब-गिर्ब का सारा एक-दूसरे को समझ नहीं है। जीवन को समझना वा भय है विचारों की एकता में उसे समझ रूप में ग्रहण करना। आदिम युग का मानव प्रकृति के साथ समान आरम चेतनाहीन अवस्था में रहता था। जब उसकी आलोचनात्मक प्रतिभा का विकास होता है तो मानव और भेड़ मत्ता में एक प्रकार का ईत पैदा हो जाता है। यह ईत ही भय का कारण है। धर्म इस भय का निवारण करने और मनुष्य एक प्रकृति के बीच की विमुक्त एकाकी को समझ विश्व के साथ ऐक्य की भावना को पुनः उत्पन्न कर हमें धर्म प्रदान करता है। प्राकृतिकवाद् हम सत्य को स्वीकार करने और वास्तविकता का आधार करने की प्रेरणा देता है किन्तु यदि मनुष्य और प्रकृति के बीच में लाने रहे तो हम जीता नहीं कर सकेंगे। धर्म प्रकृति की बुनियाद और मूर्खों की बुनियाद के बीच समझ आगिक सम्बन्ध पर बल देकर हमें अपने पारमर्थ्य और अनिमित्तता में भुवन करता है। इसलिए वह हम बुद्धि में भी समझ कराई तक ले जाता है और मानव और प्रकृति में पहले से विद्यमान समान सम्बन्ध को पुनः प्रतिष्ठित करता है।

नास्तिकवाद का सम्बन्ध बुद्धि में है। जब हम अपने जीवन की घटरतम गृहा में प्रवेश करते हैं तो हम चाहे-अनचाहे ब्रह्माण्ड को स्वीकार करने के लिए बाध्य हो जाते हैं। नास्तिकवाद जीवन की अत्यन्त नैसर्गिक वृत्ति के विपरीत है। जीवन एक अचञ्ची चीज है और हम उसका अन्ध-न-अन्ध उपभोग करना है यह एक विश्वास की वस्तु है एक ऐसी अरम अनुभूति है जिसका निरूपण नहीं किया जा सकता और न ही उसके लिए कोई कारण दिया जा सकता है। नास्तिकवाद चाहे वह किसी भी प्रकार का हो मन की ऊपरी छत पर रहता है। जीवन उससे अधिक आनन्दमय और रहस्यपूर्ण है जिसकी हमारी बुद्धि की कल्पना कर सकती है। रसेन का रसम अनुपम की अस्पष्टता सिद्ध नहीं करता बल्कि सिर्फ वह सिद्ध करता है कि जिस तरह का सम्बन्ध हम अपनी आँखों से अनुभव करते हैं बुद्धि उसको समझने के लिए अक्षम और अपाठ है। जो नैसर्गिक प्राणि-वृत्ति मनुष्य को जीने और विश्व को स्वीकार करने के लिए प्रेरित करती है वह उसमें इस तर्कमय और विवेकपूर्ण विश्वास का रूप धारण कर लेती है कि हमारे चारों ओर की प्रकृति विश्वसनीय है और वह हमारे प्रयत्नों के अनुसार कार्य करेगी।

रसेन और उसके अनुयायी एक अतिप्रकृत संसार की कल्पना के विरुद्ध हैं। उनका कहना है कि यदि वह वास्तविक है केवल काल्पनिक नहीं है तो उसका उक्त संसार के साथ जिसमें हम रहते हैं अनियमित सम्बन्ध होना चाहिए। प्राकृतिक और अतिप्रकृत संसार में निकट सम्बन्ध स्थापित करने के लिए नगरकारों एवं सारो और स्वर्गारोहण आदि की कल्पना करना पड़ती है। यदि दोनों संसार निश्चित नियमों के अनुसार एक-दूसरे से भिन्न हैं तो हमें वास्तविक संसार को दो परस्पर विपरीत छिन्नो प्राकृतिक और अतिप्रकृत में बाँटने की क्या आवश्यकता है। तब यह सारी प्रकृति ही है हमें प्रकृति के अन्ध का व्यवहार केवल उन स्पष्ट तथ्यों और अनिश्चयों के लिए ही नहीं करना चाहिए जिन्हें हमारा अपूर्ण विज्ञान जान सकता है। प्राकृतिक और अतिप्रकृत वे दोनों वास्तविक यथार्थ के ही दो चेहरे हैं, वे ऐसे दो पृथक्-पृथक् संसारों के नाम नहीं हैं जिनमें से एक को हम जानते हैं और दूसरे को नहीं जानते। यदि अतिप्रकृत प्राकृतिक का विरोधी है तो कभी कभी हम सून में अस्थिरस्थित और अनियमित को अतिप्रकृत और अस्थिर और नियमित को प्रकृत नाम दे देते हैं। अतिप्रकृत संसार उस धर्म में आकास्मिक गतिताओं और पहले से अज्ञाय उपयोगों से भरा हुआ है। विज्ञान इस प्रकार के



## ३ सन्नेहवाद

विभिन्न प्रकार के दार्शनिक विचारों के प्रभाव से कुछ लोग कभी-कभी सन्नेहवादी हो जाते हैं। उन्हें सभी दार्शनिक विचार विषयस्य प्रतीत होते हैं और वे इनसे मुसल्लह होते हैं कि उनके अपने कोई विचार नहीं होने। उनके लिए कर्म भी नीब बम्बीर नहीं होती—न कला न दर्शन न राजनीति न धर्म। उन्हें ऐसा प्रतीत होता है कि इस विश्व का कोई उद्देश्य या प्रयोजन नहीं है क्योंकि जो बहुत से छोटे-छोटे उद्देश्य हम लाभ निकालने हैं वे परस्पर इतने विरोधी होते हैं कि हम संसार को समझ रूप में उद्देश्यहीन मान सकते हैं। इसलिए उनकी दृष्टि में समझवारी यही है कि विज्ञान होकर भी इस सामान्य भाषा में धास चलत जाए कि धनत धन्य ही होगा किन्तु किसी लाभ वस्तु न न तो कोई बम्बीर करें और न उसमें बहुत विश्वास हो सके।

सन्नेहवाद संश्रान्तिकाल में सबसे अधिक प्रचलता है। जब धीरे धीरे मनुष्य की नैतिकता का एक व्यापकतर सम्बन्ध के मसल्ले से बिचटन हो रहा था तभी कृताकिक (सोप्टिस्ट) लोग उभर आए। भारत में कुछ और खर के जमानों में सन्नेहवाद के लिए सबसे अनुकूल अवसर था।

सन्नेहवाद मनुष्य के मन में ऐसी भावना पैदा करता है कि वह संसार में बिल्कुल एकाकी है और संसार उसके लिए बिल्कुल निरर्थक है। किन्तु निरन्तर सन्नेहवादी रहना एक असम्भव अभिवृत्ति है। इस में हमें बताना है कि किस प्रकार उसने जीवन को कुछ घुरी से धम्यमान करके सन्नेहवादिता में मुक्ति पा ली। यद्यपि यह भाषा की बात है कि सन्नेहवादी ज्ञान की सम्भावना पर भी सन्देह करेगा किन्तु वास्तव में वह अपने निज के विचारों की सत्यता पर विश्वास करता है। एक ऐसी सन्नेहवादिता जो अपने प्रति पूर्णतः दम्भीर है, केवल सन्नेहवादी नहीं रह सकती। वह कम-से-कम सन्नेही और सन्नेह बोगी है। अस्तित्व को तो स्वीकार करती है। वह सन्नेह करती है क्योंकि उसमें एक निश्चितता का धारण है। एक प्रणाली (विधि) के रूप में सन्नेहवाद एक नीब है और एक दार्शनिक विचारधारा के रूप में बुलरी। संसार के प्रख्यात सन्नेहवादिनों में उसे एक प्रणाली के रूप में अपनाया था। डेकार्त सन्नेहवाद के द्वारा ही कट्टर सिद्धान्तों पर पहुँचा। सन्नेहवादी इस में भी ज्ञान पर आपत्ति नहीं की। वास्तव में सन्नेहवाद का यह कहकर समर्थन दिया कि वह 'विश्वास की नीब' है। रसेल को भी विज्ञान



उचित कार्य करने के लिए उद्यत है तो इससे कुछ आना जाता नहीं कि वास्तविक सत्ता व अन्तिम स्वयं के बारे में हमारे क्या विचार हैं। धार्मिक सिद्धान्त बहुत घटकतवादी हो सकते हैं। हम निश्चित रूप से नहीं जान सकते कि सत्य क्या है या कोई भी वस्तु सत्य हो भी सकती है या नहीं। किन्तु जीवन तो कम-से-कम एक निश्चित वस्तु है ही। इसलिए हमें जीवन को आधार में ही अपने-आपको लगा देना चाहिए। मानवीयवाद एक और प्रवृत्तिवाद के विरुद्ध है और दूसरी ओर धर्म के। उसकी दृष्टि में मनुष्य की आत्मा प्रकृति की चीज नहीं है और न ही वह ईश्वर की कृति है। यदि मनुष्य पूर्णतः प्रकृति की ही उत्पन्न हो तो मूर्खों और पादरों के प्रति उनकी आत्मा को किसी भी तरह व्याख्या नहीं की जा सकती। मानवीयवाद की मान्यता है कि वह संसार ही हमारी मुख्य विलक्षणता का विषय है और मानवीयता की पूर्णता हमारा एक आधार है। जबकि धर्म की मान्यताएं नहीं हैं। मानवीयवाद का ध्येय है सभी व्यक्तियों में एक-दूसरे के साथ प्रत्यक्ष मधुर और सीद्धान्तपूर्ण सम्बन्ध स्थापित करना। वैसे कि रायस न कहा है विद्याम समाज के प्रति वपद्वारी हमारा सबसे बड़ा कर्तव्य है। मानवीयवादी की उन सब धार्मिक निषेधों के साथ कोई सहानुभूति नहीं है जो हमारी रीतों का जन मुखा देते हैं। नीतिवत्ता निरर्थक धार्मिकविनाश नहीं है। धर्म वास्तविक तपस्या और हृष्टि साधना को प्रोत्साहित करता है किन्तु मानवीयवाद सम्मुख और विश्व में विश्वास रखता है। यह धीरे धीरे लोगों की समस्वरता और रोमनों की शिष्टता को मानना पर आधारित है।

मानवीयवाद को मजेदारता समझना भूल होया। वह वह स्वीकार नहीं करता कि सभी प्रकार के विचार सिर्फ इसलिए समान रूप से बंध या उचित नहीं हैं क्योंकि उनका अस्तित्व है। हमारी सामाजिक आत्मा (कम्पैजिट सेल्फ) को जो विभिन्न तत्वों का एक अस्थिर संग्रह है एक पूर्ण एवं सन्तुलित समग्र व्यवस्था के रूप में विकसित करने की आवश्यकता है। किन्तु स्थिति यह है कि कुछ प्रवृत्तियों को पूर्णतः खत्म कर खत्म करने का आवश्यक नहीं दिया जा सकता क्योंकि जब उन्हें कुली सूट दे दी जाती है तो धार्मिकविनाश की स्वतन्त्रता पर प्रभुत्व लगाया आवश्यक हो जाता है। इसके अभाव में मनुष्य एक ऐसे सामाजिक परिवेश में प्रवर्तित है जो उसके नीचे प्रत्येक सीमाएँ लगाता है। किन्तु ये सीमाएँ धार्मिक दृष्टि में मनुष्य बचने में शोकेसर दृष्टि





उचित कार्य करने के लिए उद्यत है तो इससे कुछ धाता जाता नहीं कि वास्तविक सत्ता के प्रतिम स्वरूप के बारे में हमारे क्या विचार हैं। धार्मिक सिद्धान्त महज घटकलबाजी हो सनत है। हम निश्चित रूप से नहीं जान सकते कि सत्य क्या है या कोई भी वस्तु सत्य हो गी सकती है या नहीं। किन्तु जीवन तो कम-से-कम एक निश्चित वस्तु है ही। इसलिये हम जीवन को सुधारने में ही अपने-आपको समा देना चाहिए। मानवीयवाद एक घोर प्रकृतिवाद के विरुद्ध है और दूसरी घोर धर्म के। उसकी दृष्टि में मनुष्य की आत्मा प्रकृति की जोड़ नहीं है और न ही वह ईश्वर की कृति है। यदि मनुष्य पूर्णतः प्रकृति की ही उत्पन्न हो तो मृत्यो और पादसों के प्रति उसकी आत्मा की किसी भी तरह व्याख्या नहीं की जा सकती। मानवीयवाद की मान्यता है कि यह संसार ही हमारी मुख्य दिलचस्पी का विषय है और मानवीयता की पुर्बता हमारा एक धारक है। जबकि धर्म की ये मान्यताएँ नहीं हैं। मानवीयवाद का ध्येय है सभी व्यक्तियों में एक-दूसरे के साथ धर्मन मधुर और सौहार्दपूर्ण सम्बन्ध स्थापित करना। जैसा कि रामन न बड़ा है विशाल समाज के प्रति कष्टकारी हमारा सबसे बड़ा कर्तव्य है। मानवीयवादी की उन सब धार्मिक निषेधों के साथ कोई सहानुभूति नहीं है जो हमारी रीतों का घन मुखा रहे हैं। नैतिकता निरर्थक आत्मविश्वास नहीं है। कम धार्मिक तपस्या और ईश्वर साधना को प्रोत्साहित करता है किन्तु मानवीयवाद अनुत्पन्न और विवेक से विरहाम रत्नता है। यह धीरे-धीरे की समस्करण और रोमनों की शिष्टता की साधना पर ध्यान है।

मानवीयवाद का यथार्थवादी समझना ठीक होगा। वह यह स्वीकार नहीं करता कि सभी प्रकार के विचार मित्र इसलिए समान रूप से बंध या उचित नहीं हैं क्योंकि उनका धर्मन है। हमारी आध्यात्मिक आत्मा (कन्गोस्टिट सल्ड) को जो विभिन्न मन्त्रों का एक धर्मन सबूत है एक पूर्ण एवं मनुष्यलित समग्र धर्मन की रूप में विरहित करने की आवश्यकता है। किन्तु स्थिति यह है कि कुछ प्रशिक्षण की पुस्तक सुनकर हमने का धर्मन नहीं दिया जा सकता क्योंकि जब उक्त सभी धर्मन के ही जानी हैं तो आध्यात्मिकता की स्वतन्त्रता पर अनुपसमाना आवश्यक हो जाना है। हमके धर्मन मनुष्य एक ऐसे सामाजिक परिवेश में धर्मन है जो उनका जीवन पर धर्मन मोमार्थ समाना है। किन्तु ये मोमार्थ प्रतिक्रिया के रूप में समझी नहीं हैं। क्योंकि उन्हें स्वीकार कर मनुष्य धर्मन में धर्मन और मन्त्रन प्राप्त करता है। हार्बर्ट विरधविद्यालय में प्रोफेसर इरविन



किसी भी अन्य अनुभव से सर्वथा भिन्न शरम और स्वतः स्पष्ट अनुभव है। कर्तव्य की भावना सभी बुद्धियुक्त प्राणियों के लिए एक ही होती है। नैतिक नियम के इन तत्त्वों का कि हम उनका पूर्णतः पालन कर परिचय मह होना है कि हम उन सब लोगों को जो इस तत्त्वों को अनुभव करते हैं समान स्वीकार करते हैं और उन सब लोगों का नैतिक उद्देश्यों का एक राज्य एक धार्मिक सहकारी वास्तव बन जाता है जिसमें नैतिक नियम ही सर्वोच्च और सर्वोपरि होता है। नैतिक नियम के सम्बन्ध में काण्ट का एक अत्यन्त बार्मिक विस्मय का है उसमें उसके प्रति एक सम्झन का और अपने-आपको उसके सम्मुख तुल्य समझने का भाव है किन्तु वह भाव बार्मिक नहीं है। बुद्ध तत्त्ववादी (बौद्धि-विष्ट) धर्म को मानवता की सेवा मानते हैं। नैतिकवादी धार्मिकता में ईश्वर और नैतिक धारकों को समान मानन की प्रवृत्ति रहती है। एमिल दुर्काइम का फ्रांसीसी सम्प्रदाय और उसके अनुयायी धर्म को एक सामाजिक प्रपञ्च मानते हैं। भाव हमारे धर्मक सम्बन्धवादी विचारक मानवीयवाद को सामान्य बुद्धि के एक विश्वास के रूप में स्वीकार करते हैं। जब मानव का मन जीवन के मूल स्रोत और उसके स्वयं के बारे में निश्चय नहीं कर पाता तो मानवीयवाद उसे स्वभावतः धाकड़ करता है। इसके सबसे प्रबल समर्थक अमेरिका में हैं जहाँ वैज्ञानिक विचारों के व्यापार से वास्तव और आत्मा के यांत्रिकीकरण से संकटग्रस्त विस्मय की मुक्ति के लिए उसे एकमात्र आशा माना जाता है। अमेरिकी मानवीयवाद भौक बौद्ध और कन्फ्यूशियस की परम्पराओं से बहुत ग्रहण करता है।<sup>१</sup>

- १ 'अन्याति का दृष्टान्त' विमल किशोर बर्मिन्गहम द्वारा बनाया है। दार्शन में अन्याति में विनय नहीं है। अन्याति का ही एक दृष्टान्त के रूप में एक व्यक्ति का रूप दिख जाता है और एक व्यक्ति का अन्याति के दृष्टान्त के रूप में उसे अन्याति के उद्देश्यों की सम्पत्ति के सम्मुख प्रस्तुत किया जाता है। जो उससे बार्मिक विष्ट का काम होता है। (दुर्काइम 'सोसियल थिअरी ऑफ रिलीजियन' काण्ट ब्रिगेस कन्फुस १२१)। धर्म के कन्फुस १२१ 'अन्याति नैतिक सूत्रों का 'अन्याति' से अधिक बुद्ध नहीं है। (मादकवादी का 'सोसियल थिअरी ऑफ रिलीजियन' काण्ट ब्रिगेस कन्फुस १२१)।

'यह दर्शन ही है कि मैं इस महात्मा विन्-दु दृष्ट तत्त्ववादी का बहुत स्वीकार करूँ। आ-वर्तमान एक बार अनेक की समझा की मेरी व्याख्या 'येही की अनेक दुष्ट के अर्थ में किया है। (दुर्काइम 'सोसियल थिअरी ऑफ रिलीजियन' (१२१), पृ. ११)। मोनेमर की है और मे 'येही और अन्याति का अर्थ बनाया है। धर्म की 'सोसियल थिअरी' (१२१) और 'विन्-दु दृष्टान्त' (१२१) अधिने। अनेक बुद्धिवादी (अनेकवादी) द्वारा





अपने व्यक्तिगत रहस्यमय अध्यत्म को सामाजिक भक्तिता के आग बनिदान न कर दें। जो लोग सुख-दुःखों में आत्मिक हैं वे आत्मा की वास्तविक पराधीनता के भीतर में पाप-पद धूम कर बीजित रहते हैं उनकी निष्पक्षता उपनिषदों का मध्य केवल इस प्रकार को नय हीन में हासना ही नहीं होता। उनका विरहाम नष्ट-जीवन से भी ऊपर प्रतिष्ठित होता है और इमीशियन बहु जीवन का वाया बन्ध कर देता है।

जब एक सत्कार उनी स्थिति में है जिसमें कि इस आदम उस पा रह है तब तक चाहे इस अपने समाज का धावोत्तम और मगठम कितनी भी दयाता और निष्पक्षता न कर और चाहे हम मानवीय सम्बन्धों का समबल कितने ही प्रच्छद उग न क्या न कर हममें से कोई भी व्यक्ति अपने ही बहु कितना भी प्रच्छा हा ताप और वष्ट ॥ बच नहीं सकता। यदि हम किसी तरह अपने आत्म के बल पर जीवन के सामान्य प्रकोपों से बच भी जाएं तो भी हम मृत्यु से घात आपको नहीं बचा सकते। हमारी बहु की रचना में ॥ उनके विनाश और विपन्नता की बीज विपन्नता है। मृत्यु हमारे मन सत्कार में नैसर्गिक रूप में बूझी हुई है। क्या मान बीजकार मृत्यु को सुच्छ एक नमस्स और मत्ता को ही महत्त्वपूर्ण बना सकता है? हममें यह कहना सामान्य है कि महिष्य बना और बनी और छविघाती पुरुष की जीति एकाकी ही विषय-बीजमर्मा पहराते हुए घाटी में उतर आया विष्णु जब हम विषय के धर्म के सम्बन्ध में ही पूरी तरह निश्चिन्त और धाम्बन्ध नहीं हैं तब हमें इस तरह की सलाह देना निरा पायसपत्र है। ज्वला ने अपनी पुस्तक 'विपन्निक' के दूसरे खण्ड में एक ऐम मानव का उदाहरण दिया है जो सबका स्थाय पत्र पर चल रहा है विष्णु लोग उस पल्लव मज्जन हैं। इमीशियन उने बह वष्ट और बटोर बह मत्तन करन पड़ते हैं और न उने इस जीवन में बल की घाटा है और न घातम जीवन में किसी पुरस्कार की। जब मुच-गान से पूछा गया कि क्या निमा दरिद्र किम लम्बा पर बीजकार और भूमि पर लहकाकर उनीशियन दिया गया है इस घातनाघो के बाद भी मुनी हो सकता है तो उनमें उनका उतर स्वीकारा गमठ दिया मिष्ट-गमिण कि वह केवल मानवीयवादी नहीं पा बन्धि मनुष्य के पल्लव में बाल करने बाल परमाणु और विषय की साधनता में विपन्नता करता पा। मानवीयवाद उस लोको के लिए मानवता का बाज नहीं कर सकता जो निष्पक्ष धामाया के बाज को देना के साथ मत्तन करते हैं और उनके मन दुःख और बना में जो रहते हैं। बाज का ईश्वर के धर्मिण्य के सम्बन्ध में मर्तन बड़ा



बहु उद्देश्य सिद्ध न होता जिसके लिए उसकी कल्पना की गई है। दूसरी ओर यदि वह कोई ऐसी वस्तु है जो दस-कास को और अधिक ऊँचे आधारधारण करने के लिए प्रेरित करती है तो वह निश्चय ही कोई ऐसी वस्तु है जो दस-कास से भिन्न और उससे पहलु में है। इसकी व्याख्या का आधार दस-कास और उच्च कृति प्रतीत होता है और यदि आर्थिक टेन्समेट न समझा न कहा जाए तो यह आधार धर्म और ईश्वर है। काष्ट का नैतिकता विषयक सिद्धान्त यह सिद्ध करता है कि हम धार्मिक सत्ता की या मानवीय सत्ता में ऊपर है। नैतिक नैतिक चेतना में प्राप्त करने है। यद्यपि काष्ट धर्म को मानवीय भावना की एक स्वतन्त्र क्रिया के रूप में नैतिकता में भिन्न और कुछ हद तक उसके अधीन मानता है तो भी सब निष्कार उसकी विचार प्रणाली दोनों के बीच एक समुचित उपस्थिति करती है। यद्यपि पुण्य अपने-आपमें एक धर्म की चीज है किन्तु सिद्ध (धर्म) का पूर्ण रूप नहीं है। उसका पूर्ण रूप पुण्य और मुक्त होना से मिलकर बनता है। पूर्ण धर्म और पूर्ण मुक्त ये दोनों शब्द के दो निरपेक्षिक पार्श्व हैं जिन्हें व्यावहारिक तर्क बुद्धि अपने सामने रखती है। यदि इन दोनों में साहचर्य न रहे तो हमारी नैतिक चेतना पीड़ित होती है। किन्तु पूर्ण मूल प्राकृतिक कारण पर निर्भर है जिसका पुण्य या धर्म से कोई सीधा सम्बन्ध प्रतीत नहीं होता। मुक्त और धर्म के बीच उचित सम्बन्ध तभी सम्भव है जबकि हम एक ऐसी ईश्वरीय सत्ता की कल्पना करें जो ब्रह्माण्ड का नैतिक अस्तित्व के साथ समायोजन और मुक्त एवं धर्म के सम्बन्ध का नियमन कर सके। हमारी नैतिक चेतना एक ऐसे ईश्वरी की सत्ता स्वीकार करती है जो उच्चतम धर्म की उपस्थिति के लिए पर्याप्त है। काष्ट का कहना है कि केवल मान यह सत्य ही नहीं है और पुण्य के साथ और जीवन के पुरस्कारों के बीच उचित सम्बन्ध का या प्रभाव नष्ट होता है। उम्र दूर किया जा सकता है। यदि हम ईश्वर के अस्तित्व को स्वीकार न करें तो हमारे सामने एक इतनी समस्या खड़ी हो जाएगी एक और नैतिक नियम होगा जो हमारी निष्ठा पर दावा करेगा और दूसरी ओर ब्रह्माण्ड होया जो नैतिकता की भावों के प्रति विरोधी नहीं तो उदासीन अवस्था है। यदि नैतिक नियम का नियामक सिद्ध करना है यदि मनुष्य को अन्ततः एक नैतिक सत्ता के रूप में प्रमाणित करना है तो विश्व की इस प्रणिया का जिसने मानवीय व्यक्तियों का निर्माण किया है कुछ धर्म अवश्य है और समस्त जन्माधों की संरचना अन्ततः धार्मिक है। यह प्रकार मानवीयवाद माना एक ऐसा विश्व अस्तित्व करता





बिन्तु मनुष्य न सिर्फ शरीर ही है और न निर्धन मन बल्कि वह हमके साथ-साथ प्रात्मा भी है। इस प्रकार मानवीयवाद एक अभिन्नमय जीवन की त्रिमेरित्वरक मन के रूप में स्वीकार किया जाता है और जो मेवा और आत्मोन्मत्त के रूप में अपने प्रापको अभिव्यक्त करता है, वाचस्पयता पूरी नहीं कर सकता।

यह और मुक्तिवृत्त मानवीयवाद में कोई विरोध नहीं है। इस प्रकार में जो सबसे पहले के धार्मिक कर्म है धर्मात् ईश्वर और मानव के बीच सम्बन्ध की धार्मिक अनुभूति है वह अवश्य ही मानव-मेवा के रूप में अभिव्यक्त होगी। यद्यपि व्यवहार में महत्त्व धार्मिक जीवन के कर्म का उभरी सामाजिक उत्पत्ति का है जो भी समाज के सबसे धन्य और योग्य मेवा के साथ है जो धार्मिक उत्पत्ति का स्वरूप करत है। कोई भी ऐसा धर्म जिसका कर्म ईश्वर नहीं बल्कि मानव होता है वास्तविकता में नहीं होता।

## ३. धर्म और मानवीयवाद

मानवीयवाद और सामाजिक वाचस्पय के प्रकार का मध्य प्रतिपत्ति धार्मिक सम्प्रदाय है जो लोगों को मरणोत्तर जीवन का भव दिनाग है और यह चेनावनी देने है कि मृत्यु के बाद परमात् में उनका सब अच्छे-बुरे कर्मों का हिसाब बिनाब निर्यात जाएगा। बिन्तु यह मानवीयवाद के विरोध के सम्बन्ध में धार्मिक समाज-मुपार का साधन बनता जा रहा है। ईसाई सम्प्रदाय में ही हम ऐसे मुपारवाहियों को देखते हैं जो ईसा मसीह के धर्म के प्रमाण देकर माफ़ी (कन्फुनिंग मोविन्ग) के कार्यक्रमा का समर्थन करने हैं। वे लोग हमें यह स्मरण कराने हैं कि ईसा उन लोगों के बार में कहा गया करत है जो उनका नाम अपने धर्म बिन्तु मुपार का पट करने में उभर दिनाग है। वे हम ईसा के इस कथन की याद दिनाग है कि लोग उनके (ईसा के) छोटे-म-छोट धर्म के साथ जो व्यवहार करत हैं वह धन्य-उत्ती के साथ करत हैं। वे हमें फिर और बिन्तु धर्म के सम्बन्ध में मध्य मध्य की उचित का और मध्य ज्ञान के इस कथन का स्मरण करत है कि 'जो लोग देव हुए जाई को प्यार नहीं करना वह धर्मोत्तर ईश्वर को धर्म प्यार करेंगे।' इन्होंने ही कहाया और जीर्ण के 'मेकनी हीमो' (ना का बिन्तु त्रिमये अपने कर्तों का मात्र धारण किया हुआ है) में भी एक वाचस्पयानी हम की ईसा-धर्म का उद्धार किया गया है। ईसाई विश्वास का प्रचार 'मीनिंग' है कि वह ईसा के धर्म के व्यावहारिक रूप कर बन देना है।

है जिसमें वह एक ऐसी अधिक गहरी और अधिक व्यापक सत्ता में बड़भूत वृष्टि पाकर होता है जिसमें वह अपना पूरा विकास पाता है। मानवीयवाद का सम्बन्ध मुख्यतः है और धर्म मुख्यतः वास्तविक सत्ता के साथ और मानव-जीवन का उस प्रतिष्ठित पृष्ठभूमि के साथ सम्बन्ध स्थापित करता है जिस पर वह प्रतिष्ठित है। असम्बन्ध मानव का धर्म चाहे कितना ही स्थूल अपरिष्कृत और दुष्प्रस्थित हो वह कम-से-कम उसे यह आश्वासन तो देता ही है कि वास्तविक उच्च सत्ता का उसके मूर्त्तियों के प्रति सम्मान है और वह उसके कल्याण के प्रति जवाबदार नहीं है। असम्बन्ध मानव की विभिन्न प्राणियों या वनस्पतियों के रूप में ईश्वर की आदिम कल्पना से लेकर मुख्यतः दार्शनिक की एक पूर्ण परमात्मा के रूप में ईश्वर की कल्पना तक निरन्तर यह विश्वास व्याप्त रहा है कि मनुष्य एक अधिक व्यापक और अधिक विस्तृत सृष्टि-योजना का एक छोटा-सा अङ्ग है। इस सृष्टि योजना में उसके जीवन और उसके परिवेश का रहस्य निहित है और वह उसकी नियति पर रहस्यमय प्रभाव डालती है।

महात्मा मानवीयवादियों का कहना है कि बहुसंस्कृतों के घनत्व प्रवाह में एक का स्वामी उत्पन्न रहता है। प्लेटो ने 'अपरिवर्तनीय आदर्श' को स्वीकार दिया है और अरस्तू ने 'अन्तिम प्रभौतिक आकार' को। आरम्भिक बौद्ध दर्शन में इस एक ऐसा धर्म पाते हैं जो एक निराल ईश्वर के अस्तित्व का आग्रह नहीं करता फिर भी पाप और बुराई की चेतना पवित्र आचरण की आवश्यकता और लोभ और काम-वासना के बमन की सबल प्रेरणा देता है। आरम्भिक बौद्ध धर्म एक ऐसे निराल और आसक्त सत्त्व में अन्धीर विश्वास रखता था जिसका सब वस्तुओं में बाध है। उसकी दृष्टि में ब्रह्माण्ड की संरचना नैतिक और आचारमय है। वह 'धर्मभूत' है। मैथ्यू आर्नल्ड भी जिसकी दृष्टि में धर्म का धर्म मानुष्य-निमित्त नैतिकता है वह मानता था कि 'एक ऐसी सत्ता है जो हमारी अपनी सत्ता से बड़ी है जो हमें सत्य और धर्म की ओर से आती है। उसके साथ हमारा किसी-न किसी प्रकार का सम्बन्ध अवश्य है और हम उसके प्रभाव के अनुकूल अनुभिन्ना करते हैं वह सत्ता ऊँचे बड़ी है जिसका अन्त हो चुका है या होना अवश्यम्भावी है और उसके प्रति आत्म-समर्पण में ही हमारी धाम्नि निहित है। धमरीकी मानवीयवादी बौद्ध और मोर की दृष्टि में मानवीयवाद और धर्म एक ही मार्ग की दो मणिल है। प्राकृतिकवाद जब यह कहता है कि सरीर मनुष्य है तो वह सही होता है मानवीयवाद जब यह कहता है कि मन मनुष्य है तो वह भी सही होता है।

ईश्वर में विश्वास नहीं करते तो भी हमें वैसा ही व्यवहार करना चाहिए जैसा कि हम उस पर विश्वास करने पर करते। अर्थात् ईश्वर के होने पर वैसा जीवन व्यतीत करना चाहिए, वैसा ही जीवन बिनामा सामकरी है। किन्तु सामाजिक व्यवहार का लक्ष्य है कि हम ईश्वर की सत्ता पर विश्वास करें। हम इष्टि कोण का भ्रम हम कष्ट के इस सिद्धान्त में पाते हैं कि ईश्वर की कल्पना एक नियामक विचार है, एक व्यावहारिक कल्पना है जो हमें अपने विचार के विषयों का एक सुस्पष्टस्थित पूर्ण के अर्थों के रूप में परम्पर सम्बद्ध कर में रहने में सहायता देती है।

अनन्त यह मानना है कि हमारा अनुभव हमारी इच्छा या प्रतिच्छा के परिणाम है या एक निश्चित उद्देश्य के लिए होने है और वह ज्ञान का मन के मूल जीवन में व्यवहार में प्रयुक्त करने का विरोधी है। अन्तिमार्थ से वह परम्परागत धार्मिकवाद का धीरे-धीरे इस सिद्धान्त का अनुयायी है कि धार्मिकवाद का विषयमूल धार्मिक रहस्य विद्यमान है। किन्तु उसकी वृद्धि यह है कि वह जिस साहचर्यवाद का प्रस्ताव है वह बहुत मधीण है। किसी भी काम की कमीटी समग्र अनुभव के व्यापक सम्बन्ध में जागृती जाती है। किसी भी विचार का तभी कोई मूल्य होता है जबकि वह किसी प्राकृतिक इच्छा या दार्शनिक उद्देश्य के लिए नहीं। बल्कि समग्र सम्बद्ध स्थिति के लिए व्यवहार में आता है। उससे आगे अन्तर्गत बुद्धिमत्ता और विवेक की समुचित इच्छा चाहिए। कभी-कभी ऐसा लगता है कि धार्मिक की सारी धार्मिकताओं अन्तर्गत अर्थों में पूरी होती है। यदि हम विश्वास को इस धार्मिक पर स्वीकार करने सम कि वह हमारे मन को प्रसन्न करने है और हम मूल पहुँचाते हैं तो बहुत से धार्मिकविश्वास भी उचित हो जायेंगे। अन्तर्गत मनोविज्ञान-विश्लेषक में नम्र भाव पर सहमति प्रतीत होता है कि धार्मिक विश्वास धार्मिक जीवन की सकारणता की प्रति-युक्ति कर देता है। यदि विश्वास का विषय या वस्तु केवल धार्मिक हो और उसकी मूल्य हमारे निम्न धार्मिक धार्मिकताओं की पूर्ण के लिए की जा तो उन विषय या वस्तु का विश्वास भी एक दिन शून्य हो जाएगा। ईश्वर में हमारा धार्मिक वस्तु ईश्वर का प्रत्यक्ष या विचार ही नहीं बल्कि उसमें कुछ धार्मिक होता है। धार्मिक विश्वास की सम्बन्धपूर्ण बात यह है कि उसका विषय वस्तु प्रत्यक्ष या विचार-मात्र नहीं होता। यदि ईश्वर की सम्बन्धता ही अन्तर्गत धार्मिकता की महापटा बन्नी धार्मिक है तो निम्न दमनिक कि लोभ उन्हे बन्नी विरी सम्बन्धता नष्ट नष्टमन से। कोई भी व्यक्ति

भारत में दयानन्द शस्त्रधारी और बिबेरानन्द गांधी धीरे-धीरे प्रभाव में आया जिस उद्बोधन का आन्धानता मोचप्रिय हो रहा है। भगवद्गीता जैसे पर बहुत बड़ा देने का कारण ही हिन्दुओं का सबसे महत्वपूर्ण धर्मग्रन्थ बन गई है। धर्म में सबसे महत्वपूर्ण भीम यह है कि उसमें बल बिना बल पर दिया जाता है और धर्म यह बल सामाजिक सुधार पर ही दिया जा रहा है। बिम्बु रूप यह भी दूसरा सफ़ा कि लक्ष्य प्राध्यात्मिक मुक्ति का नाम धर्म है सामाजिक सुधार का नहीं। पवित्रता और साधुत्व का धर्म पराधर्म में भ्रम ही सेवा और अनुभव है। बिम्बु के इसका प्रत्यक्ष और सीधा धर्म नहीं हो सकता।<sup>१</sup> धर्म को धार्मिक वेदों में नहीं मिला और बिम्बु की किरणों के बिना ही नहीं सकता बल्कि सामाजिक सुधार के नाम में धर्मों में अधिक प्रचलित प्रतिद्वन्द्वी के विरुद्ध भी संघर्ष करता है।

#### ९. कलश (प्रगतिकार) :

कमी-कमी धर्म को प्राध्यात्मिक बुद्धिमान दलवादी दृष्टिकोण में भी दी जाती है। कलश धर्म और निरपेक्ष सत्य को एक काव्यमय वस्तु मानता है। इसका विचार है कि सभी सत्य मानवीय और सापेक्ष हैं। सत्य की परत उनके परिचयों के मध्य में होती है। उदाहरण के लिए, विमान में प्रमुख धनुष और उपद्रुत प्राक्कल्पनाओं को उनकी परीक्षा और सिद्धि किये जाने से पूर्व ही प्रगति में है और उनके अनुसार कार्य करते हैं। इसी प्रकार हम धर्म में धर्म में भी प्राध्यात्मिक परीक्षण कर सकते हैं। हमें धार्मिक विचारों के मूल्य का निश्चय उनके वास्तविक सत्य के द्वारा नहीं बल्कि उनके वैदिक और प्राध्यात्मिक परिचयों में करना है। जब तक कि कोई विचार, मनुष्य व्यवहार की वास्तविकता समाज में एक नीतिगत वास्तविकता के रूप में विद्यमान है तब तक इस बात का कोई महत्त्व नहीं है कि वह ईसागोत्र के व्यक्तिगत में साधारण हुआ या नहीं। हमारे अनुभव के ईसागोत्र, धर्म और धर्मशास्त्र के ईसागोत्र पर ही हास के ईसागोत्र का कोई असर नहीं पड़ता। जब हम कहते हैं कि ईश्वर हमारा पिता है तो हम ईश्वर के स्वयं का वर्णन नहीं करते बल्कि यह संकेत करते हैं कि हमारा आपस में एक-दूसरे के साथ क्या व्यवहार होना चाहिए। यदि हम वास्तव में

१. दुष्कृत काँजिव - एक धार्मिकी लक्ष्मी ने रोज़ा की 'अज्ञान और अज्ञान' पुस्तक की आलोचना करते हुए कहा था कि वे अज्ञानों की बात है कि आलोचक का ज्ञान निम्न में नहीं है।

ईश्वर से बिस्वास नहीं करते तो भी हमें वैसे ही व्यवहार करना चाहिए वैसे कि हम उस पर बिस्वास करने पर करते। अर्थात् ईश्वर के होने पर वैसे जीवन व्यतीत करना चाहिए, वैसे ही जीवन बिताना कामकारी है। किन्तु सामाजिक व्यवहार का उद्देश्य है कि हम ईश्वर की सत्ता पर बिस्वास करें। इस दृष्टि कोष का मूल हम काष्ण के इस सिद्धान्त में पाते हैं कि ईश्वर की कल्पना एक नियामक विचार है, एक व्यावहारिक कल्पना है जो हमें अपने विचार के विषयों का एक सुस्पष्टस्थित पृथक् व प्रयोग के रूप में परस्पर सम्बन्ध बन में देखने में सहायता देती है।

फलतः यह मानता है कि हमारे अनुभव हमारी इच्छा या अनिच्छा के परिणाम हैं या एक निश्चित उद्देश्य के लिए होते हैं और वह ज्ञान को मन के मूल जीवन में व्यवहार से पृथक् करने का विरोधी है। इस निहाय से वह परम्परागत धार्मिकवाद का भी उससे इस सिद्धान्त का अनुगामी है कि धार्मिकवाद का विषयभूत धार्मिक पक्ष विद्यमान है। किन्तु उसकी नृति यह है कि वह जिस सोई स्पष्टतावाद को अपनाता है वह बहुत सखीर्ण है। किसी भी काम की कसीटी समस्त अनुभव के व्यापक सम्बन्ध में लागू की जाती है। किसी भी विचार का तभी कोई मूल्य होता है जबकि वह किसी धार्मिक इच्छा या शक्ति उद्देश्य के लिए नहीं बल्कि समस्त सम्बन्ध स्थिति के लिए व्यवहार में आता है। उससे आत्मोन्नतारमक बुद्धिमत्ता और विवेक की समुत्पत्ति होनी चाहिए। कभी-कभी ऐसा समझा है कि आत्मा की गहरी आवश्यकताएँ अंतरमात्र अर्थों से पूरी होती हैं। यदि हम बिस्वास को इस आधार पर स्वीकार करने लगें कि वे हमारे मन को प्रमत्त करते हैं और हमें मूल पहुँचाते हैं तो बहुत ही अन्धविश्वास भी उचित हो जाएगा। फलतः मनोविज्ञान विद्वेषक से इस ज्ञान पर सहमत प्रतीत होता है कि धार्मिक विश्वास वास्तविक जीवन की कठारता की शक्ति-सृति कर देता है। यदि विश्वास का विषय या वस्तु केवल काव्यनिर हो और समझी सृष्टि हमारे निर्दिष्ट अपनी आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए की हो तो उस विषय या वस्तु का विश्वास भी एक दिन लय हो जाएगा। ईश्वर से हमारा आशय केवल ईश्वर का प्रत्यय या विचार ही नहीं बल्कि उससे कुछ अधिक होता है। धार्मिक विश्वास की महत्वपूर्ण बात यह है कि उसका विषय केवल प्रत्यय या विचार-मात्र नहीं होता। यदि ईश्वर की कल्पना ही अनेक पीढ़ियों की सहायता करती आई है तो सिर्फ इसलिए कि लोग उसे कभी निरी कल्पना नहीं समझते थे। को भी व्यक्ति







हमें या किसी ऐसी वस्तु की पूजा नहीं करता रह सकता जो बिलकुल असत्य हो। जब हम यह कहते हैं कि ईश्वर पर विश्वास का एकमात्र आधार मनुष्य की विश्वास करने की आवश्यकता और आकांक्षा है तो हम वास्तव में यह प्रकट करते हैं कि असल में हमारा उस पर विश्वास नहीं है। हमारा कर्तव्य है कि हम केवल सामान्यता और आस्था से होने वाली मिथ्या कल्पनाओं से चिपटे रहने के बजाय सत्य की खोज करें, चाहे वह कितना ही अग्रिम और अचिरस्थायी क्यों न हो। ईश्वर वैसा नहीं है जिस रूप में कि मनुष्य कुछ सुनिश्चितक समय के लिए उसे सत्य बनाता चाहता है बल्कि वह वैसा है जिस रूप में कि वह सचमुच उस सत्य समझता है। भले ही इसके लिए मनुष्य को बलिदान और आत्मोत्सर्ग करना पड़े।

### ७. आधुनिकवाद

जिसे आधुनिकवाद कहा जाता है वह मन का एक ऐसा रवैया है जो बहुत प्राचीन काल से ज्ञात आ रहा है और जिसे हम सभी वर्गों में पाते हैं। हर पीढ़ी के सामने अपने अनुभवों का समझन करने और एक विशिष्ट निर्धारित मूल्यना में उन्हें बिठाने की समस्या होती है। आज आधुनिकवादी धार्मिक परम्पराओं को विकास की प्रक्रिया में उत्पन्न नयी आवश्यकताओं के दृष्टि में बिठाने के कार्य में व्यस्त हैं। ईसाई वर्ग में आधुनिकवादी कहते हैं कि ईसाई धर्म के आधारभूत मूल सत्य भी बुद्धि और विकास की प्रक्रिया की उपज हैं। उनका कहना है कि बाइबिल के धर्मोपदेशों का ईसा यहूतों के मसोहा धीक लोगों के भोगोस या प्रोटेस्टेंट लोगों के ईसा से बिलकुल भिन्न है। बीसवीं सदी के ईसा पर यहूतों की धर्मनिष्ठा धीक लोगों के धर्म रोमनों के वैचाराव (यह मान्यता कि धर्म स कानून बड़ा है और मनुष्य का अज्ञान या बुरा होना इस बात पर निर्भर नहीं कि वह धर्म को मानता है या नहीं बल्कि उसके कर्मों पर निर्भर है) धर्मन यथार्थ वाद और ठासीसियों के तर्काव सभी की ज्ञाप है। हमारा कर्तव्य है कि हम धर्म में इस बात की जागृति कर कि उसमें कौनसे तत्त्व स्थायी हैं और कौनसे अस्थायी या अस्थायिक और स्थायी तत्त्वों का धर्म की पृथक्प्राप्ति से मने ज्ञान और आकांक्षाओं के साथ समझन कर। आधुनिकवादी धार्मिक मित्राणा को कपोल-कल्पना अमलकारों को जनश्रुतियाँ धार्मिक संस्कारों और अनुष्ठानों को अज्ञ और प्रतीक एव धर्म-ग्रन्थों को साहित्य-ग्रन्थ बताते हैं। मात्रा मेर से धातु













स्थिति नहीं है कि हम निरंकुश निरपेक्ष वासन धीर धरावक्ता एक भ्रान्त प्रामाणिक अधिकारी सत्ता धीरविषयक आत्मनिष्ठ ज्ञानवाह—इन दो विषयों में से ही किसी एक को चुनना होगा। ये दोनों विषय नहीं बरिच एक ही तन की दो शाखाएँ हैं अनुभव के दो सम्पूर्ण पार्श्व हैं किंतु जब उगड़ बटूर विचार का तप दन की क्रोमिष्ठ की जाती है तो वे परस्पर-विरोधी बन जाते हैं। मान बीम प्रकृति की पूर्णता के लिए दोनों में से कोई भी धर्मेष्टा पर्याप्त नहीं है। नया प्राप्त प्रामाण्यवादी कोई ऐस धाधार प्रस्तुत नहीं करता बिभ्र सोग विष्मास धीर धान्य के साथ प्रज्ञा कर सक। मान का लाजन धर्मों धीर दूसरा को मार्ग दिखाने वालों में हमेशा धाण भागा की उपला की धीर उमी बात का प्रतिपादन किया बिच उनके धन्तरतम में सरय समझ। हम सभी में दो धात्माएँ हैं—एक ऊपर की सतह पर धीर दूसरी गहरी गह के भीतर। एक गतिभीम धम ध्यनि को घनावृत्त करता है धीर हमारे भीतर की गहराइयाँ में प्रवेश करता है। उस वक्ता में हमारी अनुकियाएँ रोज की रैनन्दिन धधुरियाँ नहीं होनी। प्राप्त प्रामाण्यवादी यह कहकर हम किसी बात पर बिदबास करने के लिए प्रेरणा देते हैं कि बहुत धयिक सोग उस बात पर बिदबास करते रहें हैं। सच्चा धर्म हम हमारी भीक से इलाता है धीर हम शृङ्खल ध्यक्ति के लप में स्वीकार करता है भीक की इकाई के लप में नहीं। जो लाग स्वतन्त्र धीर ध्यनिगत धम का सधम की दृष्टि से धनन है धीर उमी पर यह कहकर बटूर सिद्यान्तो को धाणना चाहते हैं कि वे ईश्वर के बिसे हुए हैं वे मत्व धीर स्वाधित्व के श्रितों का धिनकी रक्षा के लिए वे धगने-धापको प्रमत्तणीम बताने हैं लछरे में डालते हैं। लछ प्रकार का धका का मिशन होता है। धाण प्रामाण्यवाह का धक प्रजागन्तर में एक प्रकार का बाह ही है धाण प्रामाण्यवाह यह धाग्रह करता है कि धर्म की मानवीम लर्क बुद्धि मे रक्षा की धानी बाहिए ईश्वर का बिदबास के रमीन धरने में रैनना बाहिए धीर उसकी बिचार-प्रधासिया की बटून मिचट में परीक्षा नहीं करनी बाहिए। उसके इस धाग्रह में यह श्रुतीन होता है कि वह धपन मल ल एक प्रकार का सदेह पाल रहा है। धात्र के गुण में जबकि सभी प्रकार के धर्मों धीर मता की धारीकी से धानवीम की धानी है वह धाधपन प्रवीण नहीं होता।

सिर्फ वही सोग धाण वचन को स्वीकार कर लकन है जिन्होंने समूह के धर्म को ही नहीं समझ है। बटूनग बिचारणीम ध्यक्ति धक भी यह धाणा कर रहे हैं कि उगड़े धपने बिदबास के लिए वह धाधार धीर प्रमत्तु मिल धाणदा



जो परम्परागत धार्मिक सिद्धान्तों के अनुयायियों और व्याख्याओं का बहुत छोड़ने सोड़ने से भी प्राप्त नहीं हो सकता। न तो वे बाह्य प्राप्त प्रमाण से किसी भी तरह समुपलब्ध नहीं हो सकते। प्राप्त प्रामाण्यवाक्यों का वास्तविकता के साथ पूर्ण परिचय प्रतीत नहीं होता। जॉन वाइलिसफ और उसके अनुयायियों ने सन् १९८२ के लगभग जब बाइबिल का अंग्रेजी में अनुबाद किया तो धर्मग्रन्थों का अध्ययन करके सेटिंग जानने वालों तक ही सीमित नहीं रहा बल्कि वे सोच भी उनके अध्ययन करने से जो अंग्रेजी जानते थे। उसके बाद की हर बात ने इस बात पर बल दिया कि ईश्वर की दृष्टि में सब समुपलब्ध समान हैं और उन्हें पोष या पोषणों से निर्बन्ध प्राप्त किये बिना अपनी इच्छा के अनुसार ईश्वर की सेवा करने का अधिकार है। भारत-जैसे पिछड़े देश में भी अब पुराना जमाना नहीं रहा जबकि पुरोहित ही धर्मतोर पर गाँव का एकमात्र सिद्धि व्यक्ति होता था। बड़ी अधिकाधिक संस्था में लोग धर्म धर्मों के सर्वोत्तम विचारों और विज्ञान की महान् उपलब्धियों से परिचित हो रहे हैं। बुद्धिजीवी-वर्ग धर्मतोर पर अधिक सिद्धि हो गए हैं और यदि पुरोहितों को उनके समुपलब्ध आध्यात्मिक जीवन के महत्वपूर्ण सत्यों की व्याख्या करनी ही है तो वह ऐसी होनी चाहिए कि उनके तकपूर्ण मस्तिष्क की समझ में आ सके और उनके सन्नेह से आच्छन्न मन का यह समझ सके कि उन्हें जिन बातों पर विश्वास करने के लिए कहा जा रहा है वह ठीकठा है। हम सब मनुष्यों को मधीन नहीं बना सकते धर्म में भी नहीं। किसी बात को कट्टरता के साथ स्वीकार करना या उसी तरह एक पक्षीय है जैसे किसी बात को कट्टरता से अस्वीकार करना।

## ६ आध्यात्मिक स्वर का अभाव

मैं पाठक को तरह-तरह के धार्मिक विचारों में उत्पन्न व्यामोह से निकलने के उन दूसरे बहुत से उपायों का वर्णन करके बचना नहीं चाहता बिना हमारा धर्म का मुक्त अर्थना रहा है जैसे कि प्रतिमानों की नकलना नित्य नमस्कार की पूजा और परमोक्त-विद्या आदि। ईश्वर का आधुनिक मानव के मन के साथ समझ करने के लिए किये जा रहे विभिन्न प्रयत्न अपने उद्देश्य से फल नहीं हुए हैं। पर उनसे एक शिक्षा मिलती है कि जीवन-व्यक्ति में आधुनिक नूतन परिवर्तन हो जाने नैतिक मूल्यों के अभाव जाने एवं आधुनिक युग के धर्म १ ईस्टिड अनुमान दि नमस्कार अर्थ १६ (१)।



मनोवैज्ञानिक कारण है। किन्तु किसी विश्वास की मनोवैज्ञानिक परिस्थितियों का पता लगाना उसकी प्रायोगिकता का निरूपण करना नहीं है। मनोविज्ञान का यह कहना कि वास्तविक सत्ता की हम केवल ऐश्वर्यक प्रत्यक्ष ज्ञान से ही ज्ञान सकता है धार्मिक धर्मार्थन से नहीं एक तर्कहीन मान्यता है। मनोवैज्ञानिक दृष्टि से देखा जाए तो हमें अपने सामने की दुनिया का ज्ञान के सबिज्ञान का या कर्तव्य के निर्यातिका का जो अनुभव होता है उसे उसी स्तर पर रखा जा सकता है जिस स्तर पर कि सत्य पॉल का इतिहास की ओर जाने वाले मार्ग पर हुए अनुभवों या सत्य धर्मार्थन को इटली के बपीचे में हुए अनुभवों को रखा जा सकता है। अनुभव के दौरान में यह प्रश्न नहीं उठता कि जिस वस्तु का अनुभव किया गया है वह वास्तविक है या नहीं। प्राकृतिक धर्मार्थन का कहना है पूजा करनेवाले को ईश्वर ऐसा ही सत्य प्रतीत होता है जैसा सत्य एक सामान्य मान्यताहीन धर्म को हरा पता या मूल प्रतीत होता है। यह देखा कि धर्म के वर्णन का काम है कि धार्मिक धर्मियों के विचार और प्रत्यक्ष धर्मार्थन के परीक्षित नियमों और सिद्धांतों के साथ समझ में आ सके।

कभी-कभी यह कहा जाता है कि विज्ञान द्वारा धर्मार्थन-स्वापन किये गए मनोवैज्ञानिक अनुभव सभी धर्मियों के लिए धर्मार्थन एक-जैसे होते हैं किन्तु धर्म के वर्णन के मूल धर्म धर्मार्थन व्यक्तियों के लिए धर्मार्थन और पर स्तर नियोजित होते हैं। पत्थर सभी के लिए कठोर है और धर्मार्थन सभी के लिए नीला है किन्तु ईश्वर कुछ की दृष्टि में कुछ है और कुछ की दृष्टि में ईश्वर। इस धर्मार्थन का यह धर्म है कि धर्म के धर्म धर्मार्थन है और उनके धर्म धर्मार्थन निकट धर्मार्थन की धर्मार्थन है। जिस प्रकार प्राकृतिक विज्ञानों में हम अपने ऐश्वर्यक अनुभवों को निरूपित धर्मों में व्यक्त करने का प्रयत्न करते हैं, उसी प्रकार धर्म का वर्णन हमारे धार्मिक अनुभवों द्वारा संकेतित विश्व को निरूपित धर्मार्थन करने का प्रयत्न करता है। इस बात का कोई कारण नहीं कि ऐसे धर्मार्थन विज्ञानों के क्षेत्र में जो पद्धतियाँ और प्रणालियाँ इटली सफलता के साथ धर्मार्थन जा चुकी हैं उनसे भिन्न प्रणालियों और भिन्न धर्मार्थन के धर्मार्थन वास्तविक सत्ता के सम्बन्ध में मानवीय धर्मार्थन के धर्मार्थनों की परीक्षा की जाए। जब हम धर्मार्थन धर्मार्थन जीवन या मरण का धर्मार्थन करते हैं तो हमारा धर्मार्थन धर्मार्थन, १९९९ १५१।



प्रथम सत्ता है और वह धार्मिक अनुभव का विषय तभी बन सकता है जब कि हम धार्मिक दर्शन से दुरुष्ठात करें।<sup>१</sup> विचार का कार्य ऐसा परार्थ जिसका तथ्य के रूप में कोई आधार नहीं है अनुभूत निश्चित वस्तु नहीं हो सकता। केवल तर्क के आधार पर कोई स्थायी प्रत्यय नहीं बनाया जा सकता। परिकल्पित अनुमाना भित दर्शनशास्त्र ईश्वर को एक सम्भावना के रूप में नम्यता कर सकता है ईश्वर को वास्तविक तथ्य का रूप तो घम ही देना है।

दूसरी ओर कट्टर वैज्ञानिक धार्मिक दर्शनशास्त्र में दार्शनिक अपने-आपको केवल परम्परागत सिद्धान्त का जो अन्तःप्रेरणा या अन्तःस्फुरण द्वारा सीधा ईश्वर से प्राप्त माना जाता है प्रतिपादक मानता है और उसका काम सिर्फ इतना ही रह जाता है कि इस सिद्धान्त में यदि कहीं कोई विरोध नजर आए तो उसे दूर कर दे। वह कुछ तथ्यों के समूह पर अपने सब तर्कों को प्रतिष्ठित करता है और वास्तविकता के उन तथ्यों की उपेक्षा कर देता है जिन्हें उसकी ठक प्रणाली स्वीकार नहीं करती। एक निश्चित सीमा के भीतर कट्टर धार्मिक दर्शनशास्त्री को धार्मिक सिद्धान्तों की व्याख्या करने और उनके कमितार्थ को स्पष्ट करने के लिए स्वाधीनता दी जाती है किन्तु उसके निष्कर्ष हमेशा उन सिद्धान्तों के अनुकूल होना चाहिए। यद्यपि उसकी पद्धति और प्रणाली का चुनाव उसकी इच्छा पर निर्भर होता है किन्तु उसके निष्कर्ष उसके यथेच्छ चयन पर निर्भर नहीं होते।

धार्मिक दर्शन जो कट्टर धार्मिक दर्शनशास्त्र से भिन्न चीज है, द्वितीय प्रकार का सीमित आधार मानने को तैयार नहीं है बल्कि वह जिस अनुभव को अपना आधार बनाता है वह उसका ही व्यापक है जिसकी कि मानव प्रकृति। वह परिकल्पित (अनुमानाभित) धार्मिक दर्शनशास्त्र के प्रामाण्य के पक्ष और कट्टर वैज्ञानिक दर्शनशास्त्र की आत्मपरमात्मक प्रणाली दोनों को प्रस्वीकार करता है और धार्मिक अनुभव के वैज्ञानिक दृष्टिकोण को अपनाता है और सभी लोगों की भाँसे कि किसी चीज को मानते हों या न मानते हों धार्मिक विरासत की पूर्ण निष्पक्षता से परीक्षा करता है। धार्मिक चेतना के बावों और उनकी अन्तः

१. कथ्य कहता है "पूर्वतम अवेक्षण ही अन्तः प्रेरणा सिद्ध करता है। नव। वह वह सिद्ध करता है कि एक ऐसा बुद्धिमान सत्ता है। नहीं। वह सिद्ध नहीं सिद्ध करता है कि अपनी संज्ञात्मक संज्ञात्मक ही रचना के अनुसार इस अपने इस संज्ञा के किती संज्ञा का अन्वयना की कोई अन्वयना का वह नहीं बना सकते जब तक कि इस वह व मान से कि एक ऐसा अन्वयन प्रथम कारण (कृती) है जो सोच-समझकर निश्चित वस्तु के लिए कार्य करता है। (मिडिल पॉल बयर्न, 'कॉन्ट्रि' न जेम्सो अनुवाद, १९११)।



लिए एक साधना है। धर्म जब तक परम्परागत विचार का पल्ला छोड़कर व्यक्तिगत अनुभव नहीं बनता तब तक वह सच्चा धर्म नहीं है। वह मानवीय मन की एक स्वतन्त्र विधा है जो सर्वथा पृथक् और असाधारण है और जिसका एक स्वतन्त्र रूप है। यह एक आन्तरिक और व्यक्तिगत चीज है जो सब मूर्खों का एकीकरण और सब अनुभवों का स्रष्टा करती है। यह समग्र मर्यादा सत्ता के प्रति समग्र मानव को प्रतिनिध्या है। हम धार्मिक विषय (वस्तु) को अपनी समग्र मनःस्थितियों और ऊर्जाओं से जोड़ते हैं। समग्र मानव की यह विधा धार्मिक जीवन कही जा सकती है जो मानव बौद्धिक या नैतिक या सीधे बोधार्थक विधा या उन सबके सम्मिश्रण से एक सर्वथा भिन्न विधा है। धार्मिक अनुभूति वास्तविक सत्ता को पाने की नैसर्गिक दृष्टि तब तक सन्तुष्ट नहीं होती जब तक कि उसे पूर्ण और नित्य की प्राप्ति न हो जाए। अनित्य की अनित्यता और क्षणिक की क्षणिकता के प्रति उसमें एक दुर्निवार असन्तोष है। इस प्रकार के अक्षय्य और अक्षय्य अस्तित्व ही धर्म के लिए हमारे प्राप्त प्रमाण हैं। वे एक ऐसी सत्ता को प्रकट करते हैं जो उनके द्वारा अपने-आपको हम पर अभिव्यक्त करती है और नित्य से कम किसी भी वस्तु के लिए हमारे भीतर असन्तोष पैदा करती है।

### १ ईश्वर का व्यक्तिगत अनुभव :

सभी धर्मों के प्रेरणा-स्रोत उनके प्रवर्तक संस्थापकों की व्यक्तिगत अन्तर्दृष्टियाँ हैं। उदाहरण के लिए हिन्दू धर्म की विशेषता यह है कि वह तप्यों पर निर्भर करता है। जो भी हो कम-से-कम अपने शुद्ध रूप में उसने प्राप्त प्रमाण पर उतना अधिक निर्भर नहीं किया जितना कि धर्म धर्म करते हैं। यह कोई 'संस्थापित' धर्म नहीं है और न वह किसी ऐतिहासिक घटनाओं पर केन्द्रित है। इसकी विशेषता यह रही है कि इसने आत्मा के आन्तरिक जीवन पर बल दिया

१. जब धर्मों को अनुभव का एक स्वतन्त्र रूप मानने से इनकार करता है और इसे परांग का ही एक अतिरिक्त और अत्यंत समझ नया रूप मानता है और जो अन्तर्-बल उसे सिर्फ एक चीज को संज्ञित मानता है, उसे ही वह संज्ञित हमारे आन्तरिक विकास में आवश्यक है। तो वे ईश्वर का अस्तित्व और अनुभव कल्पनाओं या ही विरोध करने हैं। किन्तु ईश्वर की महानता के सामने हम अपने-आपको सदा समर्पण हैं या किन्तु वे के समुक्त हम अज्ञानमयत्व कर देने हैं वह पूर्णतः नित्य और असीम है और अनुभव के भीतर अनुभवपूर्ण अज्ञान के रूप में निश्चय है।





को अधिक उपयुक्त भाग में बाँट दिया जाय। यद्यपि धर्म के अनुभवार्थक स्वरूप पर सबसे अधिक बल हिन्दू धर्म में दिया जाता है, तथापि हर एक धर्म ही अपना उष्णतम स्थिति में अनुभव का आशय बताता है।

बौद्ध-धर्म की सारी प्रणाली बुद्ध के बोधोन्मत्त पर केन्द्रित है। मुसा ने भी कमती हुई भ्राष्टी में ईश्वर का चेला या धीर एमिना ने दिव्य धनाहृत भाव को मुसा या। जेरमिया में हम पढ़ते हैं 'मगबान् कहते हैं कि उन दिनों की समाप्ति पर मैं इसराइल के बरान के साथ यह करार करूँगा। मैं उनके घन्टमर्षियों में हाथ डालूँगा और उनके हृदय-मन्दन पर इसे मिल दूँगा।<sup>१</sup> ईसा का ईश्वरानुभव ईसाई धर्म का बुनियादी तथ्य है। जब वह नहीं है बाहर धामा तो उसने अपने ऊपर धाकाच का फाँटे धीर कबूतर की तरह परमात्मा को उसके भीतर से नीचे उतरते हुए देखा। और उसने एक धाकाधारी सुनी—नू मेरा प्रिय पुत्र है। मैंने तुझे चुना है। सन्त मार्क के अनुसार धर्म में जॉन द्वारा बपतिस्मा देना ईसा के लिए इस हद तक एक स्पष्ट और गहरे धार्मिक अनुभव का अवसर था कि उसने अनुभव किया कि उसे उस पर विचार करने के लिए कुछ समय के लिए एकान्त में जाना पड़ेगा। यह बाह्य है कि उस धर्मिर्बन्धीय बटना का उस धार्मिक एह्सोद्घाटन को उस नवी शक्ति और धामन्य को उत्तम उन धर्मों में व्यक्त किया जो बाइबिल के द्वारा हम तक पहुँचे हैं। उसने इस बात पर बल दिया कि उसकी आत्मा का नया पुनर्जन्म हुआ है और उस पुनर्जात आत्मा की नवीनता उस उन सब लोगों में एकवत्त प्रत्यक्ष कर देती है जो धारमानुभव के बजाय परकीय अनुभव से धार्मिक बने हैं। मैं तुम्हें सब कहता हूँ कि इसी की कोल से पैदा हुए मनुष्यों में बपतिस्मा करने वाले जॉन से क्या कोई नहीं हुआ। किन्तु ईश्वर के राज्य में छोटे-से-कोटा धारमी भी उससे बड़ा है। धर्मिक के रास्ते पर सन्त पॉल ने ईश्वर का जो दर्शन किया और जिसने एक धार्याचारी को धर्मोपदेष्टा बना दिया वह इसका दूसरा उदाहरण है। सन्त जेम्स के धर्मोपदेश में धार्मिक विपवास का धर्म है धर्मधन्य के बन्धनों को मानना। सन्त पॉल की दृष्टि में धार्मिक विपवास का धर्म है ईसा के सम्मुख हृदय और मन का समर्पण। किन्तु इबराही

१ XXXI ३७।

मार्क १ १।

२ मैथ्यू XI ११ भी देखिए।



बिलय हो जाता है। जीवन की अपनी अभिव्यक्तनीय रूप से प्रत्यक्ष गहराई को वा  
जान होता है। अनुसूत जीवन और स्वतन्त्रता की इस पूर्णता में जाता और ज्ञेय  
का भेद समाप्त हो जाता है। एक विश्व-आत्मा की सत्ता व्यक्ति की आत्मा का  
भेदकर उसके भीतर प्रवेश करती है और व्यक्ति उसके साथ तादात्म्य अनुभव  
करता है।

अनुभव स्वयं उस समय पूर्णाप्त और पूर्ण होता है। वह अपूर्ण संवित  
मा अभिव्यक्त नहीं होता कि उसे अपनी पूर्णता के लिए किसी बाह्य वस्तु की अपेक्षा  
हो। अनुभव का अपने अर्थ और प्रामाणिकता के लिए अपने से बाहर किसी की  
अपेक्षा नहीं होती। वह तर्कशास्त्र या दर्शनशास्त्र के बाह्य पैमानों से अपने-आपको  
नहीं मापता। वह अपना कारण और अपनी व्याख्या स्वयं ही है। वह स्वयं पूर्ण  
और स्वतःप्रमाण है। वह स्वतःसिद्ध स्वसंबोध और स्वयंप्रकाश है। वह ठक  
नहीं करता व्याख्या नहीं करता वह केवल निरुत्स्वरूप और सत्स्वरूप है अर्थात्  
वह 'जानता है' और 'विद्यमान है'। वह प्रमाणारेण नहीं है इसलिए पूर्णत्व की  
सीमा को स्पर्श करता है। वह इतना प्रबल होता है कि उसका अस्तित्व नहीं किया  
जा सकता। वह विभुत्व सम्बोध है सम्पूर्ण अर्थ है और पूर्ण प्रमाण है। योगसूत्र  
के प्रणेता पण्डित ने अनुसार प्रज्ञा सत्य से सही हुई या सत्य को आरंभ करने  
वाली है।

ईश्वर के इस साक्षात्कार में सामान्य जीवन की अभ्याप्ति लुप्त हो जाती  
है और एक आन्तरिक शान्ति आन्तरिक वन और आन्तरिक आनन्द की उद  
भवित्व होती है। श्रीर लोच इस 'ऐतरेयस्ती' कहते हैं, किन्तु यह धम्म हिन्दू दर्शन  
के 'शान्ति धम्म' की गुणता में अधिक अभाववात्मक प्रतीत होता है। हिन्दुओं के  
'शान्ति धम्म' का अर्थ बाह्य पीडा और निराशा हानि और उद्बन्ध के बीच  
शान्ति और विद्वान् आनन्द और शान्ति की एक ठोस आवात्मक अनुभूति है।

१ 'इमं धर्मं का वराण कोटि लब्धं नही है। यह लब्धं मे अधिक ॥ यह लब्धं से पहले ॥ और  
॥ के पक्ष में है और यह धम्म वस्तु भी है। आर संप्रत्यक्ष' इसे कहा वर एतत् वा  
उत्पन्न नही करना चाहिए क्योंकि यदि इसे ज्ञात और एतत् को अभिज्ञान में आनन्दर उभय  
भेद करना हो ता ॥ ज्ञात एतत् को द्विक-द्विक विभक्त नहीं करता यह उसे दूसरी वस्तु  
की धानि नहीं दखता। इसलिए यह धम्म अभिजनार्थ है क्योंकि कोई भी व्यक्ति किसी  
॥ धम्म वस्तु को जिसे उसने लब्धं रूप में न देखकर अपने मूल अभिज्ञान रूप में वस्तु  
है अपने में धम्म के रूप में करने वर्णन कर सकता है ? (एनीमस, VI ६ और १)।  
अनभ्यास एव ज्ञात (वैश्व सूत्र, १-४)।







कहा है। उनकी व्याख्या उनके अग्रज साहित्य धर्म द्वारा नहीं बल्कि बरत अन्तर्निहित मूल धर्म में की जाती है। पवित्र धर्मग्रन्थों की तात्त्विक आलोचना और छान-बीन का बहुत-बहुत कारण प्रतीकात्मक बचनों और गाम्भीर्य मय वाक्यों में गड़बड़ा देना है। यह मित्र करना सामान्य है कि संसारभरात हिन्दू में नहीं बल्कि या हम्मा धर्म की परम्पराओं से नहीं बनायी गई थी। जो कुछ धर्मग्रन्थों में कहा जाता है वह वैज्ञानिक दृष्टि से सत्य नहीं होता। उनका अन्तर्निहित धर्म भिन्न होता है।

## १. अनुभव और विभिन्न अभिव्यक्तियाँ

यदि हमारे सब अनुभव उत्कृष्ट पर्याप्त अन्तर्ज्ञानात्मक हों तो उन धर्मग्रन्थों के अन्तर्ज्ञानों पर किसी भी परिस्थिति में सन्देह नहीं किया जा सकता। किन्तु क्योंकि हमें अपने अन्तर्ज्ञानात्मक अनुभवों का दूसरों के साथ सम्बन्ध जोड़ना होता है इसलिए हमें दूसरों और प्रतीकों का अध्ययन करना पड़ता है। उन अनुभवों को ठीक रूप देने और उनका मूल्यांकन करने का अकाव्यात्मक कार्य करना अनिवार्य होता है। अपने अनुभवों को दूसरों तक पहुँचाने और अपने सच जीवन के लिए उनके अन्तर्निहित धर्म को स्पष्ट करने और विरोधी आलोचनाओं से उनकी प्रामाणिकता की रक्षा करने के लिए एकमात्र एक का ही आश्रय लेना पड़ता है। जब हम इस अनुभव की सच्चाई के बारे में परीक्षा करते हैं तो हम वास्तव में उन आचारों और प्रतीकों के बारे में परीक्षा करते हैं जिनसे कि वह अनुभव अभिव्यक्त होता है। अधियों के बचनों में हमें मूल बचनों और उनकी व्याख्याओं में भेद करना चाहिए। यह भी हो सकता है कि जिसे हम प्रत्यक्ष अव्यवहित अनुभव समझते हैं वह अनुमान का परिणाम हो। अव्यवहितता का धर्म मानसिक व्यवधान का अभाव नहीं है बल्कि उसके धर्म संवेतन विचार के व्यवधान का अभाव है। वास्तव में प्रत्यक्ष किसी ज्ञात बौद्धिक प्रक्रिया के व्यवधान के बिना हमें प्राप्त होता है वे प्रायः अपने जीवन के प्रारम्भिक वर्षों में हमें बिना गए प्रशिक्षण और धर्मात्मक परिणाम होते हैं। हमारा अतीत अनुभव हमें मूल सामग्री उपलब्ध कराता है और नवी अन्तर्दृष्टि उसे नया धर्म प्रदान करती है। जब हमसे यह कहा जाता है कि आत्माओं ने इच्छा या कुछ देखा या सुझाव की मुक्तिदायक क्षिति अपने जीवन में अनुभव की है तो हमें सग आत्माओं के अव्यवहित अनुभव या अन्तर्ज्ञान में जो अभ्यास हो सकता है और उसके साथ मिली हुई उसकी व्याख्या में

भेद और विवेक करना चाहिए। मनु टेरेसा का कहना है कि अपने अनुभव के बारे में वह श्रुत (निमिटी) को समझना लग गई। यदि उसे श्रुत के सम्बन्ध में पहले से कोई ज्ञान न होता तो अवश्य ही वह उस साक्षात्कार को श्रुत का साक्षात्कार कभी न समझ पाती। इसी प्रकार यदि पाल का ईसा के बारे में कुछ ज्ञान न होता तो समझ के मार्ग पर उसने जो बाणी सुनी उसे वह ईसा की बाणी कभी न समझ पाता। हमें धर्म के सरल तथ्यों और उन वर्णनों से अवश्य भेद करना चाहिए जो धर्मशास्त्रों की पूर्व-व्यवधारणाओं के द्वारा हम तक पहुँचाने हैं। धारणा का अपने निज के सामान्य 'स्व' से विभिन्न छिद्र भी अपने भीतर बिद्यमान एक विद्यमान धार्मिक व्यक्ति के साथ सम्पर्क और उस व्यक्ति से एक नये 'स्व' के जन्म का प्रारम्भ एक तथ्य है किन्तु इस व्यक्ति का कुछ या ईसा जैसे ऐतिहासिक व्यक्तियों के साथ तादात्म्य और अपने भीतर विद्यमान विश्व-धारणा की सरल और सीधी-सादी अभिव्यक्ति को बाहर से होने वाली एक नाटकीय अभिव्यक्ति के भाव में बड़ा देना एक व्याख्या है जो एक व्यक्तिगत स्वीकृति भले ही हो किन्तु उसका वस्तुनिष्ठ सत्य होना आवश्यक नहीं है। प्रजाता को सीधा कुछ अनुभव होता है किन्तु वह उन परम्पराओं की बाधा में जिसका उसे परिचित ज्ञान होता है उसकी व्याख्या करता है। हर व्यक्ति जिस बीड़ों के उन्मेष के द्वारा इस अनुभव की व्याख्या करता है वे इस बात पर निर्भर हैं कि किस समाज में उसका जन्म हुआ और किस संस्कृति में वह बड़ा।

इसके प्रतिरुद्ध एक बात यह भी है कि विद्युत् और निरन्तर अनुभव जैसी कोई चीज नहीं है। अनुभव हमारा व्याख्याओं की तर्कों से निभा रहता है। जिस हम सम्भवतः अन्तर्ज्ञान कहते हैं उसमें मन का व्यवधान रहता है। धार्मिक ग्रन्थों के बचन हमें ज्ञान या व्याख्यान अनुभव एक 'तन्-मन्' प्रदान करते हैं। इनमें 'तन्' शब्द एक तथ्य का एक स्वतन्त्राधीन धार्मिक अनुभव का बचन है जिसमें मन भेद भिन्न जाते हैं और व्यक्ति समष्टि या समग्र पूर्ण में विलीन होकर तटपट्टी जाता है। यह अनुभव अवलम्बीय होने पर भी वास्तविक होता है।

संसार के धार्मिक उपदेष्टाओं में कुछ ही एक ऐसा व्यक्ति था जिसने धार्मिक अनुभव की वास्तविकता को स्वीकार करते हुए भी किसी अनुभववादी वस्तु से इसकी व्याख्या करने से इन्कार किया। उसकी दृष्टि में यह विचार कि 'अज्ञान परावर्तित विभक्ति' इह १९१९ कायी सम्भरण।



धार्मिक अनुभव ईश्वर के साथ हमारा सीधा सम्पर्क स्थापित करता है। धार्मिक धारणों में एक व्याख्या है। धर्मग्रन्थ अनुभव नहीं है। कुछ हमें अनुभव का विवरण देता है उसकी व्याख्या नहीं करता। हालाँकि ठीक-ठीक देखा जाए तो ऐसा कोई भी अनुभव नहीं है जिसकी हम व्याख्या न करते हों। अन्तर केवल माना का है। किन्तु कुछ धर्मग्रन्थ अनुभव के सबसे अधिक निकट है, वह सिर्फ इतना कहकर ही संतोष कर लेता है कि एक गहरा धार्मिक अनुभव जिस धीरे धीरे स्पष्ट बनने में अन्तर्निहित हो जाता है। इस प्रकार का धार्मिक अनुभव, जो पूर्ण अन्तर्निहित के साक्ष्य में प्रमाणित है। बहुत धीरे धीरे परिवर्तन के अनुभवों को हमें इसी धीरे धीरे हमारे सामने प्रस्तुत करते हैं परन्तु उसके भीतर ही निहित है। मूल सत्ता एक ऐसी निष्पक्षिक सत्ता है जिसकी विचार के द्वारा पूर्णतः धर्म व्यक्ति और प्रतीकों के द्वारा द्वारा पूर्णतः वर्णन नहीं किया जा सकता। जिसमें 'सत्ता' शब्द भी धर्महीन हो जाता है केवल 'निर्वाण' शब्द ही सार्थक रह जाता है। जब कुछ से यह प्रश्न किया गया कि वह उसे ठोस धार्मिक रूप में प्रस्तुत करे तो उसने उसे निम्न वर्ण का नाम दिया जो ब्रह्मण्य का मूल सिद्धान्त और समस्त व्यवहार का आधार है। इस वर्ण के कारण ही जीवन के महत्त्व पर हमारा विश्वास बनता है।

हिन्दू धार्मिक इस अनुभव की अनिवार्यता को स्वीकार करते हैं किन्तु वे उसकी व्याख्या करते हुए उसे मात्रा के अनुसार 'अत्यन्त धर्मवर्तिक' से 'अत्यन्त धर्मवर्तिक' तक अनेक स्तरों में बाँटते हैं। व्याख्या की पूर्ण स्वतन्त्रता ही हिन्दू धर्म की उदारता का मुख्य कारण है। हिन्दू-परम्परा की उदारता और व्यापकता के कारण ही ऐसा प्रतीत होता है कि उसमें विभिन्न प्रकार की धार्मिक व्यवधारणाओं को स्थान प्राप्त है।

हिन्दू विचारधारा यह स्वीकार करती है कि इस अनुभव की निर्धारित अन्तर्धस्तु 'तत्' है जिसके बारे में इससे अधिक कुछ नहीं कहा जा सकता। धार्मिक अनुभव जिसका गहरा और चिंतना निमित्त होगा उसका ही वह चिंतनों और प्रतीकों से मुक्त होगा। गहरा अन्तर्निहित सर्वथा मौन होता है। मौन के द्वारा हम 'जिना स्वीकार किन्तु स्वीकार करते हैं' कि धार्मिक जीवन की महत्ता धर्म मौन है वह मन और वचन की पहुँच से बाहर है। यह एक धमाका गहरा रहस्य है। नेपाळ का पुस्तक 'इतिहास प्रामाण्य' पृष्ठ १ विंशति संस्करण (१९९४) का परिचय देखिए।



का प्रतिवेक करके हम अपने-आपको इस आरोप का पात्र बनाते हैं कि हमने परम सत्ता को एक ऐसी सत्ता में परिणत कर दिया है जो पूर्ण भूत का अभाव मात्र है। अभावात्मक वर्णन का यह स्व वास्तव में आत्मा की इस अनुभूति को प्रकट करना है कि ईश्वर सामान्य मानवीय ज्ञान से परे है वह परात्पर है, वह ऐसी सत्ता है जिसके बारे में अभावात्मकता के सिवाय कुछ भी कहा नहीं जा सकता। उसका धर्म ईश्वर को उसकी अभावात्मक सत्ता से विरहित करना नहीं है। ईश्वर की अक्षय अभावात्मकता ही समस्त अवधारणात्मक कर्मों में प्रस्तुति होती है। जब उसे हम अभाव के रूप में प्रकट करते हैं तो उसका अविनाश चिह्न इतना ही होता है कि कोई भी उत्पन्न प्राणी उसकी उत्पत्ति नहीं कर सकता उसे नाम-रूप से वर्णित नहीं कर सकता उसका यह धर्म नहीं होता कि वह सर्वथा अभावात्मक है। वर्णन उसका प्रवर्णन या वर्णन नहीं करते वे उसके अस्तित्व का प्रतिपादन-भाव करते हैं। धार्मिक अनुभव की तीन अस्नेहनीय विशेषताएँ हैं—सत्, चित् और आनन्द। यदि हमारे अनुभव के कुछ घंटा इन विशेषताओं से युक्त हैं तो उसका यह धर्म है कि हमारे सभी अनुभव इसी प्रकार के हो सकते हैं। ऐसी चेतना जिसमें समस्त अनुभव अस्नेहितता चित्तव्यवस्था और धर्म से भिन्न हर वस्तु से पूर्ण मुक्ति के रूप में विद्यमान है दिव्य ईश्वरीय चेतना है, वही हमारा ध्येय है। हम उसे मास्वर ज्योति के रूप में सदा दीप्तिमान और आत्मप्रकाश चेतना की विशेषित अभावा के रूप में चित्रित करते हैं। दिव्य स्थिति में सत् ही अपना अस्नेहित आकाश है वह स्वयं आनन्दरूप है और वह मुक्त और आनन्दमय है। उसकी सत्ता में कोई भूलता नहीं है, उसके ज्ञातृत्व में कोई कमी नहीं है और उसमें कोई अनेक्य और भिन्नता नहीं है। वह पूर्णतः सत्, चित् और आनन्द है। ईश्वर में सत्, चित् और आनन्द पृथक्-पृथक् होते हुए भी एक ही है। मान ीय सत्ता की सच्ची और अन्तिम अवस्था ईश्वरीय सत्ता ही है। जीवन का सार है बाह्य सत्ता की नति भाव का सार है सत्ता में स्वतोभावी आनन्द की भीला विचार का सार है सर्वव्यापी धर्म की स्फुरता ज्ञान का सार है विश्वव्यापी और अपने आपकी अभावित करने वाली धर्मद्वै। विचार और उसके प्रकार, दृष्टि और उसकी उपलब्धियाँ प्रेम और उसके सौहार्द—ये सभी एक दिव्य आत्मा पर आधृत हैं। केवल मानवीय प्राणियों में ही ईश्वर तत्त्व और धर्म व्यापक हैं इसीलिए वे ईश्वरीय पूर्णता को प्राप्त नहीं कर सकते। सर्वोच्च सत्ता सत् है—सत् नहीं पूर्ण है—कल्याणमय नहीं। उसकी



बनाया। उसने उसे उसका धर्म यही है कि मनुष्य की आत्मा में ईश्वर की सच्ची प्रतिबिम्बित है। 'मनुष्य की आत्मा ईश्वर का दीपक है।' <sup>१</sup> प्लेटो के अनुसार मनुष्य में नित्य सत्ता में साक्षेकार होने की क्षमता है और संसार की अस्थिर आयाधों से अपने-आपको पुष्कल और अनासक्त रखकर वह अपनी सत्ता को भी नित्य बना सकता है। 'मिण्टिटस' ने सुकरास ने कहा है कि हमें ईश्वर के समान बनने का प्रयत्न करना चाहिए। 'मैं और मेरा पिता एक ही है' और 'पिता के पास जो-कुछ है वह मेरा है' इन शब्दों में ईसा ने भी उसी गहन सत्य का आख्यान किया है। यह किसी एक व्यक्ति और ईश्वर के बीच का सम्बन्ध नहीं है बल्कि यह अन्तिम और परम सम्बन्ध है जो सभी आत्माओं को ईश्वर के साथ सम्बद्ध करता है। ईसा की आकांक्षा थी कि वह सब लोगों को यह दिखा सक कि वह सच है और उन्हें उस सबका ज्ञान दे सके जो वह जानता है। बाइबिल के सुसवाद (यीसय) में सन्त यीशू के अनुसार ईसा ने विभिन्न नैतिक आचार्यों को एक सामान्य उपदेश के रूप में सार रूप में प्रस्तुत किया है इसलिए वे पूर्ण बनने का यत्न कर ल्याकि स्वर्ग में ठेरा पिता भी पूर्ण है। जैसा कि पॉल ने कहा है वह बहुत से जाइसों में सर्वप्रथम पैदा हुआ था। ईसा ने यह स्वीकार कर कि हम सब ईश्वर की सन्तान हैं और उसी के दिव्य के रूप में बने हैं अपने उदाहरण ने हमें यह दिखाया है कि ईश्वर और मनुष्य में यह केवल माया का है। सन्त जॉन ने आत्मा के बारे में कहा था कि 'वह एक प्रकाश है जो संसार में आने वाले हर मनुष्य को प्रकाशित करता है। बाइबिल के प्रकरण १ पीटर में 'ईश्वर के आदेश से एक ऐसे बीच के जन्म' का उल्लेख किया गया है 'जो भ्रष्ट नहीं होता। वह भी मनुष्य में दिव्यत्व का ही संकेत है। प्लेटिनस ने अपने चिकित्सक एरिस्टो क्रियस को ये अन्तिम शब्द कहे थे 'मैं तुम्हारी प्रतीक्षा कर रहा था ताकि इससे पूर्व कि मेरे भीतर जो दिव्य आत्मा है वह ब्रह्माण्ड की विराट् आत्मा में विलीन होने के लिए बिना हो तुम आ जाओ।' जेकर जोय दिव्य स्क्रूनिंग (चिनगारी)

१. सेनेसिड I. २७।

२. प्लेनर्न XXX. २७।

३. सेनेसी की अन्तिम कृतिक को देखिए 'मैं प्रसन्नता से अपनी प्रज्ञा अपने ईश्वर का सौजन्य है' मान्यो मैं जानी थी एक बूढ़ जगहें सोत को लौट रहा है और उस पर पूर्ण विश्वास कर उससे प्रार्थना करता है 'जो मेरा आदिमोत मेरा व्यवहार है, कि वह मुझे अपने जन्म में ले ले और तब के लिए अपनी लज के दिव्य श्रेष्ठ में रख ले। (रोम ८ प्रियासडी ऑफ प्लेटिनस (१६१२) खण्ड १ पृ. २२)।

या आत्मा के ऊर्ध्व सिलर में निश्वास रहते हैं। बर्कार ने प्रश्न किया है 'यदि मुझे अपने भीतर एक ऐसी पूर्णतर सत्ता का प्रत्यय न होता जिसके साथ तुलना कर मैं अपनी निज की प्रकृति की कमियों को देखता हूँ तो मैं यह कैसे जान पाता कि मुझमें कुछ कमो है मैं पूरा नहीं हूँ।' एणहार्ट के अनुसार 'आत्मा में कुछ ऐसा तत्त्व है जो आत्मा से ऊपर है दिव्य सीमा-साक्षात् एक पूर्ण'। इस प्रकाश की पूर्ण प्रति तात्त्विक तत्त्व से ही हो सकती है। वह उग सग्न भूमि में उग छाया नीच निज में प्रवेश करने के लिए धातुर है जहाँ कोई मेघ नहीं है जहाँ न पिता (प्रवर) है न पुत्र (सज) और न पवित्र आत्मा (होली घाष्ट) जो एक ऐसा ऐश्वर्य है जहाँ किसी मानव का वास नहीं है। मल धावन्ताम कहता है 'यह आदेश मिलने पर कि मैं अपने-आपमें लौट आऊँ मैं अपने और भी अन्तरतम में प्रविष्ट हो गया। तू मेरा पक्ष प्रवर्धक का इसलिये मैं प्रविष्ट हुआ और अपनी आत्मा की आँख में उस आँख के और मन के ऊपर मैंने एक अपरिचयनीय निम्न प्रकाश देखा।' जिनोवा की मल नैचराइन ने कहा है 'ईश्वर मेरा अस्तित्व है मेरा जीवन है मेरी शक्ति है मेरी सम्यता है मेरा मध्य मेरा आनन्द है। कहवर्ने ने कहा है 'मन मन उस एक आत्मा में समावेश है। धीन के अनुसार व्यक्ति एक निम्न बैठना के प्रयत्न है। विनियम जम्स ने अपनी 'बीरान्टीज आष्ट रिमिजम एनपीरियस में लिखा है 'व्यक्ति और पूर्ण के बीच की विभेद की समस्त बीमारों को छोड़ देना रहस्यपूर्ण योगसाधना की एक बड़ी उपलब्धि है। रहस्यमय अनुभव की अवस्था में हम पूर्ण के गाव एक हो जाने हैं और दोनों की एवता को अनुभव करते हैं। रहस्यवाद की यह मार्गचालिका और विजयी तर प्यरा है और सभी देखो तथा मत-मनामनों में पाई जाती है। जिन्हु धम जियो प्येटीनिगम (मध-प्येटीवाद) मूषी मन ईमान रहस्यवाद और रिग्वैतवाद— सभी में हम एक ही वाग का पुनरावृत्ति पाते हैं जिनमें रहस्यपूर्ण अनुभवों के वर्णनों में एक सादृश्य एवता पाई जाती है जो किसी भी आलोचक को मोचन के लिए मजबूर करता है और इन एवता के वाक्य ही यह कहा जाता है कि रहस्यवारी साक्ष्य का न कोई जग्य-नधान है और न जग्य दिन। अनुप्य और ईश्वर की एवता का हमेशा प्रतिपादन करनी हुई उनही वाणी भाषा के जग्य में भी

१ बर्किंगटोन ।  
२ एनटोपन १॥ १६१ १॥ १२ पी ।  
३ एननुवन सिग्न, ॥ ११ ।

पहल की है और ये रहस्यवादी कभी पुराने भी नहीं होगे बिरनबीन रहते हैं। ईश्वर का धर्मशास्त्रिक मानव की धारणा में जीवन के रहस्य और धर्म का प्रस्तुतन ही रहस्यवाज के साथ का सारवर्ण है।

धामतीर पर हम अपने शरीर में सीमित 'स्व' का ही अपनी धारणा समझते हैं और धार्मिक अनुभव को ऐसा समझते हैं। मानो वह कोई ऐसी वस्तु है जो बाहर में हम पर प्रकट की गई है और उनका हमसे कोई सम्बन्ध नहीं है। हम धार्मिक बोध की दृष्टि को अपनी दृष्टि प्रकृति से अलग कर देते हैं और एक ऐसी वस्तु के रूप में उसका उल्लेख करते हैं। यह पुनरावृत्ति मानवता के साथ स्पष्ट नहीं है। सर्वोत्तम जगत् की प्रकृति हमारे भीतर के गहनतम को हम पर अभिव्यक्त करती है। मानवीय प्रकृति की मूलतम प्रकृति स्थिति का उसका सच्चा स्वरूप समझना और उसकी प्रकृततम स्थिति को उसका सच्चा स्वरूप न मानना गलत है। यदि हमारी धारणा उच्च सत्ता के साक्षात्कार के इन धर्मों में धर्म-भावको उच्चतम दृष्टि की स्थिति में पाती है और जब तक वह अनुभव रहा है तब तक धार्मिक जीवन होती है तो वही हमारी धारणा का सच्चा स्वरूप है। हम अपनी धारणा को केवल अपने शरीर या प्राण तक रिवाजी या पारस्परिक चारणाओं तक सीमित नहीं कर सकते। हमारे भीतर जो ईश्वर है वह हमारी प्रकृति का मूलभूत और पूर्ण है।

ईश्वर हमारे भीतर भी है और बाहर भी। ईश्वर व ता पूर्ण हमसे बरे है और न पुनः अन्तर्गामी है। इस बोद्धे स्वरूप को प्रकट करने के लिए परस्पर-विरोधी विवरण दिये जाते हैं। वह विषय धर्मकार भी है और 'असीमित प्रकाश' भी। धार्मिक लोग धारणा और परमात्मा के एकत्व पर बल देने के लिए उसके अन्तर्गामीत्व पर बल देते हैं और कहते हैं कि मनुष्य को धर्म सत्ता से पुनः करने वाली कोई शक्ति नहीं है। मनुष्य और ईश्वर का एकत्व ही वह उच्च महान् धार्मिक परम्परा का बुनियादी सिद्धान्त है जो उपनिषदों से हमें मिली है और प्लेटो धरस्तु प्लोमिटस सहकर स्पिनोजा ब्रह्म के सच्चा धर्म ब्रह्म से धार्मिक उसके साथी है।

जो लोग परमात्मा के मनुष्य से भिन्न और ऊपर होने और उसके ज्ञान से घटीत होने पर बल देते हैं वे इस बात पर जोर देते हैं कि मनुष्य को विशेष रूप से जो धार्मिक चेतना होती है वह हमसे भिन्न और हमसे ऊँची एक ऐसी सत्ता के साथ ऐक्य की अनुभूति है जिसे व्यक्ति अपने ज्ञान कभी भी धर्मसाधन नहीं कर

सकता। भक्तिमय धर्म में यह पुनरुत्थन और अन्याय की भावना ही रहती है। हम ईश्वर को जान सकते हैं। फिर भी हमेशा एक ऐसी चीज होती है जो धनार्थ और अनुभव रहती है। भक्त के मन में ईश्वर की महानता की एक बहरी छाप रहती है किन्तु वह हमेशा यह समझता है कि हम महानता के ईश्वरीय स्तर तक नहीं पहुँच सकते। उपनिषद् व कुछ ऋषि भगवद्गीता के रचयिता सन्त ढेरसा और वास के जोन (जॉन प्रॉफ दि वास) इसी वर्ग के हैं। उनकी दृष्टि में वे धार्मिक अनुभव ईश्वर की कृपा से प्राप्त होना हैं। ईश्वर हमसे बातचीत करता है हम प्रार्थना देता है, हमें सान्त्वना देता है, और हम भी उससे स्तुति और प्रार्थना भक्ति और पूजा के द्वारा करते हैं। यह व्यक्तिगत सम्बन्ध घने प्रकार का है कुछ भक्त ईश्वर के सम्मुख अपने-आपको बहुत छोटा समझकर उसका प्रति श्रद्धा और धारम-समर्पण की भावना रखते हैं और कुछ उस सर्वोच्च प्रेम और वात्सल्य के रूप में देखते हैं जिस पर पापी-स-पापी व्यक्ति भी भरोसा कर सकता है।

ईश्वर को सर्वव्यापी विमल परमात्मा के रूप में मानने के धार्मिक विचार और भक्तों के ईश्वर को ऐसा व्यक्तिगत ईश्वर मानने के जो हममें विद्यमान धार्मिक भाव पैदा करता है विचार में कोई भूमिपायी विरोध नहीं है। ईश्वर की व्यक्तिगत सक्रियता धार्मिक अनुभव की एक ऐसी दृष्टि उत्पन्न करती है जिसमें वह समझा जा सकता है कि मानव की आवश्यकताएँ पूरी हो जाती हैं। मनुष्य इस धार्मिक अनुभव में विश्वास और शक्ति अनुभव करता है और इसलिए वह यह समझता है कि वह परम आत्मा जिसको उसने उस अनुभव में पाया है उसकी आवश्यकताएँ पूरी करती है। भक्त साथ ईश्वर को ऐसे मुँहों से सुन समझता है जो हममें नहीं हैं। एक लिहाज न ध्यान देने के अनुपादियों का वह कथन मतलब नहीं है कि हमारा जन्म बचक बच्चों की धारणाओं का प्रत्यक्ष है। हम जिस पुत्रों को जानते हैं उनमें ग्याय प्रेम और बलिष्ठता सबके अर्थ है और हम यह कल्पना करते हैं कि ईश्वर के य गुण हैं जिनसे ही हमने वे उनमें निम्न रूप में हैं जिस रूप में वे हममें हैं।

ईश्वर की गुणगोष्ठी उपलब्धता ज्ञान से करना जिसे हम जानते हैं भाग्य व धार्मिक निष्ठा है ज्ञान हमें कि हम उत्तम। गुणगोष्ठी उनसे विनी निजनी ज्ञान में करें। धार्मिक परमात्मा उत्पन्न एक निर्विकार निराकार और निरुपम ज्ञान है फिर भी उसे एक ऐसे व्यक्तिगत ईश्वर के रूप में कल्पना करना है जो कि



विश्व की सृष्टि स्थिति और सब का कारण है। तार्किक मन के लिए सबसे बड़ी सम्भावना है। ईश्वर का एक आत्मा के रूप में देखना या एक व्यक्ति के रूप में देखना दोनों में कोई तार्किक भेद नहीं है। केवल दृष्टिकोण का भेद है। परन्तु एक में हम उसे उस रूप में देखते हैं जिस रूप में वह है और दूसरे में हम उसे उस रूप में देखते हैं जिस रूप में वह हमें प्रतीत होता है। जब हम उसके प्रभुत्व और अव्यक्तिक रूप पर विचार करते हैं तो हम उसे पूर्ण ब्रह्म कहते हैं और जब हम उसके ज्ञान-स्वरूप और आनन्द-स्वरूप पर विचार करते हैं तो हम उसे ईश्वर कहते हैं। यथार्थ परम सत्ता व्यक्तित्व और अव्यक्तिकता की समस्त धन आरम्भा से परे है। हम उसे 'निरपेक्षपूर्ण' इसलिए कहते हैं कि हम उसकी किसी दृष्टि या परिभाषा से व्याख्या नहीं कर सकते और उसे 'ईश्वर' हम इसलिए कहते हैं क्योंकि हम उसे समस्त सत्ता का आधार और सकल समझते हैं। व्यक्तित्व एक प्रतीक है और यदि हम उसका प्रतीकात्मक स्वरूप की उपेक्षा कर दें तो यह हो सकता है कि हम सत्य से परे हो जाएँ। जो लोग व्यक्तित्व को विश्व का अन्तिम पदार्थ मानते हैं वे भी यह स्वीकार करते हैं कि ईश्वर विराट् है। एतत्पर्यन्त है व्यक्तिपाली और अन्तिम सत्ता है।<sup>१</sup>

१. कैम्ब्रिज के क्या है। ईश्वर अपने तार्किक रूप को गुप्त रखता है। वास्तव में कृष्ण अन्तिम रूप हमारे लिए छिपे नहीं है। इसलिये हमें लेखना से ॥ कृष्ण अपने तार्किक रूप का ध्यान करी पर छोड़ देना चाहिए। (इन्टरिप्टर ऑफ़ रि-विजिस्मन रिजिस्टर)।

एक काशी कवि का गीत है

'जैसे वेद और वेदांग, तन्त्र और मन्त्र जाने हैं कि-तु कबी की तुम्हें पूर्ण नहीं पया।

'उन के रूप में तू कल्प उठता है, त्याग के रूप में तू कल्प आनन्द करता है।

'हे मया हे काम्यता तू सर है या भारी ? कौन क्या सकता है ? और तेरे रूप को वास्तव है ?

'मोक्षकण्ड का मन तो हमेशा सबसे बड़े सत्ता के रूप में तुम्हें करता है। (रि-विजिस्मन और ए-एम स्पेन्सर बैंगनी रिजिस्टर ऑरिजिनल, १७८)।

एक धार्मिक कवि कहता है

'कुछ लोग परमेश्वर को ऊपर आकाश में खोजते हैं।

कुछ धर्म मूर्ति के रूप में उसे पूजते हैं।

कुछ उसे जीवन और प्रेम की तरह निराह पाता है के रूप में खोजते हैं।

तेरे रूप में हमें स्पष्ट-कुछ और उससे भी अधिक प्यारा है।—(बी. स्त्रैसन की

कविता का सुपरनैचुरल से अफ़ेरी पुस्तक रिजिस्टर एवम् इन्टर-न्यू टेक्नीकल फ़नक्शनरेजन्स (१९९) में पृष्ठ १७८ पर उद्धृत की है।

हमारी पौराणिक कथाएँ और आत्मकारिक वर्णन 'उसके साथ घमाय करते हैं क्योंकि वह रहस्यपूर्ण है और आध्यात्मिक ज्ञापि इसे जागत है। केवल उतने बुद्धिजीवी धनुषायी ही इसकी उपेक्षा करते हैं।

दार्शनिक विचार के इतिहास में हमें आध्यात्मिक अनुभव की विभिन्न व्याख्याएँ मिलती हैं। उदाहरण के लिए बुद्ध का कहना है कि वह एक मर्याद सत्ता है जिसे हमें सदा के साथ स्वीकार करना चाहिए। अस्तु का कहना है कि वह सत्ता को प्रथम गति देन वाला है किन्तु स्वयं कम किसी ने गति नहीं दी है, उसकी सर्वोच्च पूर्णता ब्रह्माण्ड को उसी प्रकार अपनी ओर आकृष्ट करती है जैसे प्रेमात्म का सौन्दर्य प्रेमी का आकृष्ट करता है। स्पिनोसा की दृष्टि में ईश्वर ऐसी सत्ता है जिससे अधिक सन कोई नहीं है जिसमें हम सबने में किसी फल की आकांक्षा किये बिना प्रेम करना है वह एक वैयक्तिक ईश्वर है जिसमें आत्म और सबेग है वह एक भौतिक ईश्वर है जो मनुष्यों का चरम और उत्कृष्टतम लक्ष्य है वह एक सामन्ती ङग का ईश्वर है जो हमसे यह चिन्तन करता है कि हम उसे उसके महान् लक्ष्य की पूर्ति में सहायता दें। एकेस्वरवादियों का बिस्वास है कि अनेक ईश्वरवादियों के बेबता यदि सत्य ईश्वर के पौराणिक वचनमय रूप नहीं है तो प्रतीकारमय रूप अवश्य है। किन्तु वे यह मानने को तैयार नहीं हैं कि उनका अपना ईश्वर भी मूल रूप में एक प्रतीक है। समस्त धर्म प्रतीकात्मक है और प्रतीकात्मक धर्म में सभी निकम्मा है जबकि स्वयं धर्म ही नष्ट हो जाता है। ईश्वर एक प्रतीक है जिसके द्वारा धर्म परम सत्ता को मूर्त करता है। दार्शनिक लोग परम सत्ता और ईश्वर को लेकर भगवत् तकने हैं और यह कह सकते हैं कि जिस पवित्र ईश्वर की पूजा की जाती है वह तर्क द्वारा नाभ्यपूर्ण सत्ता से भिन्न है। किन्तु धार्मिक चेतना दोनों को एक ही समझती है।<sup>१</sup>

### ७. एक बिन्दु

आध्यात्मिक सत्ता की वचनार्थता जिसकी विभिन्न रूपों में व्याख्या की जाती है और मनुष्य की अन्तरतम आत्मा के साथ उसकी समझधरणा के प्रसंगों के साथ-साथ हमें समस्त ब्रह्माण्ड के एकरस का भी ग्रन्थ होना है। हम एक परम

१. मैथिलिजन ७।

२. तुलना कीजिए शक्ति या कमिन्स 'जिसे जिस और एकरस वाली तुलना की है। वह सत्ता बिन्दु और सत्ता की किम्वद से जुड़ा हुआ जाया है।

आत्मा को अपने ऊपर एक ओर से दूसरे ओर तक व्याप्त देखते हैं। पृथ्वी की आकाश ईश्वर और आत्मा सब सहसा हमारे लिए आश्चर्यजनक और विस्मय कायी हो उठते हैं क्योंकि हमारी आत्मा कुल बायीं है और वे सब एक परम सत् की उपस्थिति को उद्घोषित करते हैं। विश्व आत्मा से समीप अग्नि से प्रदीप और प्रकाश से आलोकित भी बन सकता है। उपनिषद् में कहा गया है 'जब सब कुछ आत्मस्वरूप हो जाता है तब कील जाता है और कील ज्ञेय है? सब पर आत्मा से व्यतिरिक्त नहीं हुआ जा सकता। वह ऊपर-नीचे आगे-पीछे और बाएँ-दाएँ हर तरफ है। एकहाटी में कहा है 'उत्कृष्ट आत्मा एक नेत्र के समान जिस सूर्य का देखने के बाद हर जगह सूर्य-ही-सूर्य बीजता है। जॉर्ज फॉक्स कहा है कि 'ब्रह्माण्ड की परम सत्ता में ही सब चीजों को देखना सीखो। ईश्वर सर्वत्र है—मानवीय इतिहास के विभूत सागर में भी विश्व की महान् विपत्ति और अन्धकार में भी और दुःख और कष्ट में भी। जब हम ऐश्वर्य और साम्य अनुभव करते हैं तो वह अनन्त और वैश्व व्यापक प्रतीत होता है जिससे हम परिचित हैं।

प्रश्न उठता है कि यदि ब्रह्माण्ड सम्पूर्ण आत्मस्वरूप है तो वह हमें आत्म स्वरूप क्यों भासता है? यदि धार्मिक अनुभव हमें ब्रह्माण्ड के ऐश्वर्य और सहस्वरता की आनन्दपूर्ण अनुभूति कराता है तो संसार में हमें यह विडो-वैषम्य और फूट क्यों नजर आती है? विज्ञान और सामान्य बुद्धि की दुनिया आत्मा की मुक्ति की भावना से विलकुल जुदा बीज प्रतीत होती है। क्या वास्तविकता है या भ्रम? जो लोग फलदाय और व्यावहारिकता की दृष्टि से सोचते हैं उनकी दृष्टि में वह व्यावहारिक जगत् वास्तविक है वे धार्मिक अनुभूति को स्वप्न मानते हैं। इस प्रकार उनकी दृष्टि में दोनों के बीच में बहुत बड़ी खाई है। जो लोग उनसे कुछ अधिक सावधान हैं वे प्रतीयमान जगत् में धर्मशास्त्र मानवीय ज्ञान की अपूर्णता का परिणाम समझते हैं। मानवीय वास्तविकता बौद्धिक दृष्टिकोण से विश्व को एक समग्र धार्मिक व्यवस्था के रूप में कल्पित करने का प्रयत्न करता है। बुद्धि की दृष्टि में विश्व की एकता एक स्वतन्त्र निश्चय है विश्वास की बीज है। भावना की दृष्टि में वह एक अनुभूत वास्तविकता है। वह समझती है कि संसार की प्रकृति ही एकता की है और हमें उसका आधिक और शक्ति पूर्ण भाव हो चुका है और यदि हम यह बात रमों में

सामान्य अनुभव का बलपूर्व विषय का एक दुर्बल प्रतिरूप है। प्रकाश और अन्धकार का एक मिश्रण है और विद्युत् प्रत्यय का एक अपूर्ण भौतिक रूप प्रतिबिम्ब है तो हम एकता और सहस्ररता को और भी मजबूत बना सकते हैं। जो तक यह सिद्ध करता है कि 'एक' ही 'सत्' है इसलिए 'अनेक' केवल 'माया' है, वह समस्त और अपूर्ण है और इस समस्त एक के अपाकरण के लिए सही दृष्टिकोण यह है कि 'एक' अपने-आपको 'अनेक' में व्यक्त करता है।

५ आत्मज्ञान और उसका मार्ग :

यदि आत्मा और ईश्वर के इस तात्कालिक और सम्बन्ध के बावजूद ईश्वर बहुत दूर प्रतीत होता है तो उसका कारण सिर्फ यह है कि धारमा आत्मा में डूबी रहती है और आत्मज्ञान की प्राप्ति में कठिनाई अनुभव करती है। ऐसे (विस्मृति) के अन्तर्गत का पानी पीकर मनुष्य यह भूल गया है कि उसका अन्तर्मन स्वर्ग में हुआ था। वह स्वर्ग से निर्वासित है और बेहू-बपी मलिन वस्त्र पहनकर पृथ्वी पर रह रहा है। जो कुछ हमारी प्रकृति के विरुद्ध और बाध है उसे हमें उठार फेंकना और अपने स्वयं को पहचानना अपने अन्तर में बिद्यमान आत्मा का खोजना है। अपनी आत्मा को ब्रह्म की सत्ता से अलग समझना पतन है भूल पाप है अविद्या है। आत्मज्ञान से बड़ी बाधा व्यक्तिगत इच्छा से अन्य काम अथवा धार्मिक अनुभव हैं और उन पर विजय अपनी स्वार्थपूर्व इच्छा को अव्यक्तिक विराट् ब्रह्माण्ड की इच्छा में विलीन कर प्राप्त की जा सकती है। अपने का प्रबल मनुष्य और ईश्वर के बीच और परमात्मा के बीच के विरोध को समाप्त कर एकता की विस्मृत भावना को पुनः पैदा करना है। यह प्रयत्न आत्म-ज्ञान की विद्या में अधिक प्रगति है अत्यन्त आनुभविक अहंकार को उठा कर अप्रत्यक्ष अवस्था में पहुँचाना और मन का विराट् मन के साथ अभ्यवहित सम्बन्ध कर पूर्णता की स्थिति में ले आना है। इसके लिए कठोर नैतिक अनुशासन पर बल दिया जाता है। धार्मिक सत्य का शोध द्रष्टा के आत्मा के मुख पर निर्भर है और इस मुख को सही समुद्र बनाया जा सकता है जबकि प्राप्ति और ध्यान के द्वारा बुद्धि भावना और इच्छा का संस्कार किया जाए। कोई भी व्यक्ति स्वयं सत्य हुए बिना सत्य का नहीं जान सकता। इसके लिए धार्मिक

'अब वह पूर्व के प्रकाश को अन्तर्गत करता है ता वह उन अन्तर्गत कर निर्मल हो जाये और उसे देखे। (श्रीकृष्ण)

पवित्रता की आवश्यकता है जो आत्मसमय और आत्मोत्सर्ग से ही प्राप्त की जा सकती है। 'जो दुरचरित से दूरचरित नहीं हुआ जिसका मन और इतिर्मा अधान्त है जिसका चित्त अधमाहित है वह प्रज्ञान के द्वार उसे प्राप्त नहीं कर सकता।'<sup>१</sup> आत्मा अपने वास्तविक स्वरूप को भूल जाती है, यदि वह अपने आपको ससार के बटनाचक का ही एक अंग समझ ले और उसकी बाराधों और बन्धनाओं में फँस जाए। हिन्दू विचारक और दार्शनिक हमें यह दिखा देते हैं कि जीवन के समस्त निरिक्त रूपों से बाड़े व आन्तरिक हों वा बाह्य अपने ऐन्द्रियिक ज्ञान के इन्प्रेषणों और भावनाओं से विचारों और कामनाओं से अपना बूत होकर अपने आपको पवित्र सान्त आत्मा में निमज्जित कर दो जिससे हमारे वर्तमान जीवन की बिलुप्त धारा निवसती है।<sup>२</sup> विश्वध्यापी जीवन के मोक्ष के साथ आन्तरिक सम्बन्ध स्थापित करने का यही उपाय है। बुद्ध ने इसके लिए अष्टांग मार्ग का उपदेश दिया है और बताया है कि अपवित्र मन और अपवित्र बुद्धि वाले मोक्ष प्राध्यात्मिक अनुभव के राज्य में प्रवेश नहीं कर सकते। आत्मन्तर जीवन का संस्कार केवल प्राप्य मन की एक सतक ही नहीं है। हर महान् धर्म हमें ससार से विरक्त होकर एकाकी होने का उपदेश करता है और प्राध्यात्मिक परिवेष्ट के सजीव सम्पर्क में ध्यान के लिए सहायता देने को एक कठोर अनुशासन का विधान करता है। शौचविषय और पैशाधोरस के अनुयायियों में बुद्धि के द्वारा मनुष्य की आत्मा का उसके मूल स्वरूप में प्रतिष्ठित करने का प्रयत्न किया। आत्मसमय जीवन को सामान्य व्यावहारिक जीवन से भेद बसाकर ग्रीक लोग यही कहना चाहते हैं कि समस्त वस्तुओं से अधिक पूर्ण सत्ता को यही मोक्ष या उक्त है जिसकी प्राध्यात्मिक दृष्टिमाँ पूर्णतः विकसित है। आइड्यूड के अनुसार 'धर्म उस हृदय तक मनुष्य के आत्मन्तर जीवन की

१ कडोपनित्, १२२४।

२ गुफा कीद्वि कडोपनित् 'असौ ध्यानि अनुभव स्वकम्परात्म्यं कदा वरति न-उपपन्नम्। करिष्यति प्रकृतवामनस्यैव च ब्रह्मवैश्वानरम्। (४.१)। 'जो मन दिव्य आत्मा को देखता है वह वैदिक तीर्थलाभा के साथ सम्बन्ध में पूर्णतः भूल होना चाहिये, चाहे वह मुक्ति क्षुब्ध के द्वारा वा बाह्य आत्म और समाधि से।' (टीका) को 'दि दिव्य आत्म पंथी (१६०२), में एक उपाय पर जोरित की गुफा 'रीमन स्वर्ग निमित्त ( १८५४) से बहल।

३ दार्शनिक क राम कवन की कि 'पूर्वार्ण के अधमम समाप्त को यही और वा गर्व आत्म्य करत दुष्ट किता में बहा है 'यह कवन हम बात का वर्णन करता है कि जो मनुष्य



इस युग में वे बहुत धासान नहीं हैं। धनुशालिन और ब्रह्मन् से हमें अपनी बेतना या सर्वोच्च सत्ता के साथ सम्पर्क साधने में सहायता मिलेगी। तप का धर्म है निरन्तर ईश्वर में बास करना और एक नया रूपान्तरित जीवन प्राप्त करना। इसका धर्म समस्त बिचारी हुई प्रजाधियों को भौतिक शक्तियों को हृदय की भावनाओं को, प्राण की कामनाओं को बलिस्वय अपनी भौतिक सत्ता को समेटना और इन सबको सर्वोच्च तत्त्व पर केन्द्रित करना है।<sup>१</sup> यह प्रक्रिया कितनी दृढ़ बल से होती है, यह ईश्वर के लिए धाकासा की उत्कटता और मन के सहाह पर निर्भर है।

संसार में कोई भी धावनी कभी भी जीवन में साम्प्रतिक समुलन और साम्प्रतिक नहीं रख सका। जिस ईसा ने यह कहा था कि यदि लोगों को उस ईश्वर के पुत्र बनना है जो अन्ध और बुरे सभी मनुष्यों पर अपने सूर्य को चमकाता है जो स्याही और अन्धारी सभी पर वर्षा करता है उसी ईसा ने एक दिन अजीब के पेड़ को छाप दिया था और व्यापारियों को मन्दिर से लुटवा था। हम सभी के जीवन में ऐसे क्षण आते हैं। ईसा कि ईसा के जीवन में देखने में ये आया था जब हम अपने सामने उपस्थित कठिन अन्ध-परीक्षाओं से बचता उठते हैं और उनसे बचने के लिए ईश्वर से प्रार्थना करते हैं और फिर से उस अनासक्त स्थिति में लौटने के लिए जब हम यह कह सकते हैं कि 'ईश्वर तेरी इच्छा पूर्ण हो बड़ी साधना की आवश्यकता होती है। अचरिष्णु और अमृतापूर्ण संसार के सम्मुख मानसिक समुलन काममें रख सकना कोई आसान काम नहीं है। यह सभी सम्भव है जब हम निरन्तर अपनी आन्तरिक पहचानों में लौटते रह सकें और मन को इतना निष्काम और अनासक्त बना दें कि न कोई दुःख उसे मुभा सके और न कुछ उसे अभिभूत कर सके।

रहस्यवादी लोग 'होने' पर अधिक बल देते हैं 'करने' पर नहीं। उनके जीवन में भ्रष्टता गु-च्छता और असहिष्णुता नहीं होती इसलिए यह सम्भव है कि वे एक निवेद्यात्मक धारमानुभूति और निष्क्रियता को अधिक बढ़ा-बढ़ाकर बताते हों। अपने अधिकारों के लिए लड़ने के बजाय उनका मुक्तन उन्हें छोड़ देने की ओर अधिक होता है किन्तु उनकी यह नम्रता भय या कायरता का परिणाम नहीं होती बल्कि साहस और शक्ति का परिणाम होती है। किन्तु उपरान्त के अन्तर

१. यह अपनी अन्तिम लक्ष्य स्थिति की ओर है। यह कहना है कि अन्तिम लक्ष्य में न केवल अन्तिम, लक्ष्य ही होना और हीन और सब अन्तर्गत होना।

में प्राध्यात्मिक आनन्दानुभूति की एक उदासा होती है जो कर्म का सार है। वैराग्य या कर्म-संन्यास ही एकमात्र धार्मिक परम्परा नहीं है बल्कि कमयोग जीवन में भाग लेना और उसमें आनन्द का उपयोग भी धर्म के धर्म हैं। ईश उपनिषद् में कहा गया कि त्यागकर भोग करो। यह त्याग द्वारा भाग बिम्ब को महारत्न में किन्तु निष्काम होकर स्वीकार करना है और यह आनन्दपूर्ण अनुभूति है कि पसार के किसी भी घट का पूर्ण त्याग नहीं किया जा सकता। हम संसार का परिचय इसीलिए करते हैं ताकि उसके अन्तर्गत के ज्ञान के माध्यम से हमें जीत सकें और यह ज्ञान हमारा सम्बन्ध हो।

६ प्रकृत स्वभाव का जीवन

जिस क्षण मनुष्य को अन्तर्ज्ञान होना है उसका जीवन दूसरा ही हो जाता है। स्वभाव का अनुभव परिवर्तन की प्रक्रिया का प्रारम्भ होता है। धारणा में उस (परम को) वेग मिला है इसलिए मन को हमारे सारे अस्मित्व का नियन्त्रण करना चाहिए जिस क्षण का हमने साथ लभ्यता है वह हमारी देह में हमारे अपने जीवन बिगड़ जाता चाहिए। अन्तर्ज्ञान के क्षण में हमने जिस नये स्वभाव की ओर की ओर है उस कहि जाना है ता पुनर्जीवितों का परिचय करना होना। अन्तर्ज्ञान के लिए मुक्तता के जीवन में परिवर्तन उस समय प्रारम्भ होता है जब उस क्षण (१३१ ई. पू.) में परम सत्ता का प्राध्यात्मिक अनुभव होता है और जबकि कहा जाता है वह चौबीस घंटे तक अविच्छिन्न रहता है। उसके बाद हमने अपने सभी आकर्षणों को उपदेश देने में ही अपना सारा जीवन समर्पित कर दिया। 'गोपबन्धी' में अन्तर्ज्ञान में मुक्तता में रहना है कि यह कार्य ईश्वर में ही उभरे सैना है और वह उसकी ओर की ओर कर सकता था उसे प्राप्त भी स्यादने पर और हमने अपने ही। ईश्वर की वृत्ति का ऐसा अस्ति स्वीकार नहीं कर सकता जिसकी प्राप्ति करने के लिए पर नहीं पहुँच सके जिसके अर्थ में और वैश्व दूर नहीं है। यह सब और प्राप्ति का ही लक्ष्य नहीं हो सकता। हमारी प्रकृति को विविध विषयों में आत्म धारणा के लिए आनन्द है और उसका अन्तर्गत आनन्दपूर्णता के लिए। किसी भी एक विषय का स्वयं प्राप्ति पूर्णता में स्थापना करना कर देना है। जो ज्ञान ब्यापक सत्ता के अन्तर्गत वस्तु वस्तु जीवन से अलग बन देता है उसमें वैराग्य जीवन का अन्तिमत्व कर जाता है। और अन्तर्गत सत्ता उस क्षण है दुसरे क्षण में ही और यह अन्तर्गत स्वयं प्राप्ति-ज्ञान





और स्वामिनि हो जाता है। वे कौटों पर भी ऐसे धाराम से जमते हैं जैसे हवा पर बल रहे हों और उनके मन में धारम-विश्वास की शक्ति बनी रहती है। वे महात्मावादी होते हैं और धारमा की शक्तियों में उनका विश्वास घगाव होता है। निराशावादिता उनकी दृष्टि में सब बर्षों की बंधफाई होती है, उनके अन्दर विद्यमान प्रकाश के साम बौना होती है।

ये धारमार्थ बहुत बिरली और अमूल्य होती हैं। पूर्ण धारमा की भावना स भरी होती है और यह कहा जा सकता है कि वे विश्व की चेतना स युक्त होती है। उन्हें समस्त सत्-पदार्थों में अपनी धारमा के और अपनी धारमा में समस्त विश्व के दर्शन होते हैं। एक हिन्दू सन्त का कहना है 'तीनों लोक मेरा घर हैं। मार्क्स प्रोटेस्टैण्ट ने एक स्थान पर कहा है 'कवि का कहना है "प्यारा लोभेम्स नगर" किन्तु हे मेरी धारमा क्या तु उसे 'प्यारा ईश्वर का नगर' नहीं कहती? जो मोक्ष दृष्टि की यह व्यापक अर्थव्यक्तिकता विकसित कर लेत है वे ब्रह्माण्ड की योजना को धारम ब्रह्मण में परमपिता की इच्छा पूर्ण करने में आनन्द अनुभव करते हैं। उनके मन में समस्त मानवता के प्रति प्रेम और मैत्री की भावना भरी रहती है। यहिशा या प्रेम उनका मुख्य धर्म हो जाता है। संस्कृत के एक कवि ने कहा है 'यम निज' परो धेति गयना सधुचरसा। उवाच्यमानां तु यमुचय बुटम्बकम्' अर्थात् यह अपना है और यह परमा यह दृष्टि संकीर्ण-हृदय व्यक्तियों में रहती है उदात्त हृदय वाले व्यक्तियों के लिए तो सारा पृथ्वी ही अपना बुटम्ब होती है। साम्प्रतिक राज्य में अपनी विविध अस्तित्व-व्यक्ति के कारण हरेक की एक निश्चित अवस्था है। किसी भी व्यक्ति का चाहे वह विद्वान् ही गुणी हो दूसरी में धारम और पहले जगह का दावा नहीं हो सकता। मूल्य और महत्त्व का निर्णय इस बात से होता है कि किसी वस्तु के अर्थ और राज्य में विद्वान् सामर्थ्य है। यहाँ तक कि हमारे धर्म भी ब्रह्म और अद्वैत के पास नहीं है क्योंकि वे अद्वैत व्यक्ति हैं। हमें अपने समुच्चों में भी अपनी ही भाँति प्यार करने के लिए उपदेश दिया जाता है किन्तु इस निमित्त का अर्थना सम्मान हम मौनिक करते हैं उतना व्यवहार में नहीं करते। लविम जो लाग ईश्वर की धारमा में बाध करते हैं उनके अस्तित्व का यह स्थायी नियम हो जाता है। उक्त अपनी धारमा के भीतर एक निम्न एका का स्थायी भाग होता है या विश्व प्रेम का आधार है यह प्रेम जिसमें सब आता है और सभी वस्तुओं को महान करने की शक्ति होती है या अहंकार और निन्दुरता का निमूलन करता है जो

बुरों को बुराई है। रोज़ता और पापियों का हृदय-परिवर्तन करता है। वह उस समय भी बना रहता है जब रात घँघियायी हो जाती है जब तारे छिप जाते हैं और जब मनुष्य सब धोर से परिवर्तित हो जाता है। यह ऐसा प्रेम है जो स्वयं की बरतन की बाह नहीं करता जो स्वयं अपना कारण है। समस्त लोग इसीलिए प्रेम करते हैं क्योंकि वे उसके बिना रह नहीं सकते। उनके लिए प्रेम न करना अजीब होना। कुछ का निश्चय प्रेम इतना व्यापक है कि वह छोटे से-छोटे प्राणी को भी अपने एक में भर लेता है। प्लेटो ने किटों में कहा है 'जब कोई हमें चोट पहुँचाए तो हमें उस बदल में चोट नहीं पहुँचानी चाहिए' जैसा कि बहुत से लोग सोचते हैं क्योंकि हमें किसी को भी चोट नहीं पहुँचानी चाहिए। ईसा की दृष्टि में यह सिद्धांत और समझ ही पुण्य और स्वर्ग के धारक हैं। 'पॉसिबल प्रॉजिक्शन' में ईसा का यह वचन आता है 'तब तक प्रसन्न मत होओ जब तक तुम अपने भाई को प्रेम की नजर से न देखो। जो लोग ईश्वर में भयान रहते हैं वे बढ़ते-बढ़ते पापी के लिए भी द्वार बना नहीं करते और कभी यह विस्वास नहीं करते कि विश्व में नहीं भी ऐसा कोई द्वार है जिस पर यह लिखा हो 'जो इस द्वार के भीतर प्रवेश करता है वह सब पापियों को पीछे छोड़ आए। यदि परम आत्मा ही समस्त सृष्टि का केन्द्र है तो किसी के भी साथ जोड़ा नहीं किया जा सकता। बड़ा पाप मानवीय आत्मा की अस्तित्वहीन धरितियों में परिवर्तन का

१. अन्तर्-आवेष्टिकता का कहना है 'जब लोग अपने एक दूसरे का हमेशा अपने रूपों कि ओर लक्ष्य का दूसरा कम नहीं है, बल्कि लक्ष्य व ध्येय का केवल आन्तरिक आन्तरिक पुनर्-निर्माण का एक ही है और जिसमें वे पुनर्-निर्माण की आन्तरिक वृद्धि का सहारा और शक्तिप्राप्ति होता है। न कि ओर और अन्तर्-निर्माण का एक ही लक्ष्य है जिसका ही निष्कर्ष है कि जिसका और है कि लक्ष्य व ध्येय की निराली है। ईश्वर ही ओर भी। क्योंकि उनके लिए लक्ष्य व ध्येयों को ओर पहुँचती है और अपने ओर हो जाती है।' (जॉन अक्सल द्वारा किया गया 'मैट्रिक्स' का ४५५ वीं पृष्ठ (१६५) १। १ पृष्ठ ६२१-६२२)। इसी पुस्तक में यह भी कहा गया है 'वैयक्तिकों को जो असर होते हैं, उस बात का अनुरोध नहीं होता कि उन्हें अपने-पै-पै उन दुःखों को समझ कराया गया कि जिसका दुःखालु नहीं है और जिसकी स्मृति भी नहीं है। यदि, बर्तन के ऊपर इन्होंने लक्ष्य से लक्ष्यता देते हैं। उनका लक्ष्य, निश्चय। जीवन एक लक्ष्य ही लक्ष्य है, धर्मियों से परेशान हो अपना १ और वह भी न कि लक्ष्य लक्ष्य की लक्ष्य में से एक है।

२. जीवन-प्रदान कहता है 'मैंने अपनी अन्तर्-निर्माण प्रक्रिया में अपने विचार और अपने प्रसन्न और अपनी प्रकृति से भी करे देने का आन्तरिक-निर्माण किया प्रकृति है। जो एक को

पाप है। धर्मसे जीवन का सार है अपने-आपको जानना और अपने प्रति झूठा न होना। इसका धर्म यह नहीं है कि घने विचार अपने पड़ोसियों पर बोये जाएँ। प्रेम का प्रम है प्रतिरोध न करना। हमें संघर्षों पर सक्षिप्त न रहनी प्रेम से विजय पानी है। आदर्श के नाम पर बुराई का निरन्तर प्रतिरोध करने रहने के बजाय हम उसके सत्याचार को प्रेम से सहना होगा। पड़ोसी के प्रति प्रेम का धर्म है बुराई के प्रति सहिष्णुता।

जिन लोगों ने उस परम सत्ता की झँकी पाई है वे यह अनुभव करते हैं कि जब तक उसका विध्वंसन सम्पन्न होता रहेगा तब तक वे कोई धूम नहीं कर सकते। वे स्वराट है अपने निज के राजा और स्वामी है। उनका जीवन एक स्वयं स्मरण विकास है, वह रोडमार्क के जीवन की सीढ़ पर नहीं चमकता। वह सम्राट होता है सम्मत् नहीं। नैतिक भावना उनके लिए बाह्य नहीं होती उनकी आत्मा की महाराज्यो में बसमूल होती है। इसलिए वे ऐसे काम भी करते हैं जिनमें दूसरे इज्जतदार लोग धरमाले या पहराते हैं। वे व्यवहार के नये नुन पैमानों की चिन्ता नहीं करते। जिस तरह ऐम विरमाओं को बुपचाप स्वीकार कर मने से जिन्हें हम वास्तव में नहीं मानने बौद्धिक ईमानदारी का हनन होता है उसी तरह यदि हम समाज के ऐसे घाबेसों की जिन्हें हमारी आत्मा स्वीकार नहीं करती सीढ़ पर चमक रहे तो हमारी आत्मा का हनन होता है। बुद्ध ने कट्टर परम्पराओं के मुकाबल व्यक्तिगत सत्य का वर्ण-विभाजन के मुकाबले में सामाजिक भावना को बाह्य भाषा के मुकाबले आन्तरिक भावना को प्रतिष्ठित किया था। यही बात मुकरान ईसा और अन्य ऐसे महापुरुषों के बारे में है, जिनमें गतिशील और सज्जिब दृष्टि पाई है।

स्वभावतः आपि जीवन बहुर लक्ष्मीयता से मुक्त होत है और उदार सहिष्णुता की भावना में लीन होते हैं। वे उन मजबूत स्वागत करते हैं जो ऐसे ईश्वर की पूजा करने हैं जो किसी एक जनह प्रकट नहीं हुआ बल्कि बट-बटवासी हैं और जो विश्व की विविधता की लोहाई और सहानुभूति न पट्टा करते हैं। ह्नात्मा जम्बितन में धार्मिक के इस वचन का समर्थन किया है 'तभी

कमना है वह कमना है कि वह प्रकटा गया है और जो उसे वास्तव है वा जिन लोभ को कमना है। नू देन है। और येने देना है कि नू वर जोड वा जम्हा कमना है और मेरे निर वा जोड मुने मरी है। (मन्त्रोक्त, VII १)।

सप्रेम्यार्थों द्वारा कही गई सभी सत्य बात हमारे लिए स्वीकार्य हैं।<sup>१</sup> ये सभी आत्मा के उस सर्व-समन्वयी धर्म के सबस्य हैं, जिसमें उन सबका समावेश है जिनका कोई भी धर्म है जिसमें वे सब भोग आ जाते हैं जो वह मानते हैं कि संसार में एक ऐसा सत्य है जिसके पक्ष में और एक ऐसी बुराई है जिसके विरोध में संघर्ष किया जाना चाहिए। नार्मिक कट्टरता या असहिष्णुता यह प्रवृत्ति करती है कि संसार में सबके लिए एक ही धर्म का विधान कर दिया जाए और वह यह समझती है कि उसके धर्म विशेष में प्रतिप्रकृत ईश्वर की जो भाँकी है वही सही है और उसको मानने से ही मुक्ति मिल सकती है अन्यथा नहीं। वह धर्मकी बेटी है कि जो उसे स्वीकार नहीं करे उसे मृत्यु के बाद नरक की यातनाएँ भोगनी पड़ेंगी क्योंकि धार्मिक लोकतन्त्रीय प्रणाली में बहुमत में तो जैसे धाम प्रत्याचार का निवेश है। यह एक ईर्ष्याही विचारधारा है जो कट्टरता की भावना को जन्म देती है। यदि ईश्वर सचमुच ही संसार से विभक्त और पृथक् है तो मनुष्य को मुक्ति उसके विशेष कृपा-धावन व्यक्तियों के द्वारा ही मिल सकती है। किन्तु जो भोग समस्त सत्ता के केन्द्र उस परम सत्ता पर विरवास करते हैं वे जानते हैं कि हल्के धर्म वैधीय कृपा की अनुकृपा है जिसने हमें ऊँचा उठाया है। विभिन्न परम्पराएँ तो उन जापाधों के समान हैं जिनमें धर्म के सीने-सादे तथ्य अभिव्यक्त होते हैं। जाया यत्न ही बदल जाए, भावना बही रहती है। पूजा के सभी स्वस्वों में जाड़े से हम किन्ते ही भद्र और मूल्यपूर्ण लग एक धार्मिकता है। भाविरकार हमारी व्यवहारनात्मक या काव्यनिक अभिव्यक्तियों की अपूर्णता या अस्वाभाविकता का कारण यह नहीं है कि संसार में कोई भी चीज पूर्ण नहीं है, बल्कि उसका कारण यह है कि संसार में

१. 'हमें यह सिद्ध हो गई है और हमने यह सोचना भी की है कि ईसा ईश्वर का प्रथम पुत्र है, वह धर्म और बुद्धिकर्म है और उनके ज्ञान में मनुष्यों की सभी अस्थिर विच्छा बदलती है। और जो लोग बुद्धि या अनुसरण करते हुए जैसे हैं वे सभी ईसाई हैं, अपने ही वे नास्तिक समझे जाने लगे हैं जो कि ईसा लोगों में सुधार और हेरान्वयित और उनके-बेड़े हुए धारणी' नहीं नहीं कि लोगों के सिद्धांत ईसा के सिद्धांतों के विरोधी हैं, बल्कि वे उनके अन्तर्गत धार्मिक सत्य नहीं हैं, जिनमें कि धर्म उपरहास—सोचने कविता और इतिहासों के सिद्धांत हैं। क्योंकि हरेक में केही वस्तु को अंतःस्था है जो विश्व-तत्त्व बुद्धि के अनुकूल है और उसे ईसाई धर्म से वर्णित किया। अब हमें जो कुछ धार्मिक समझी अभी नहीं है वे सब हम ईसाईयों को स्वीकारें हैं' (एलेक्जेंडर II Nihil.

एक चीज पूर्व में भी है जो इनसे भिन्न है। हमारी बौद्धिक व्याख्या में वचन हमारी भावी प्रत्यक्ष दृष्टियों में बाधक सब लगते हैं जबकि हम उन पर सकीर्ण बहुरता से विश्वास करने लगते हैं और यह भूत जाने है कि ये हमारे अनुभवों को जोड़-तोड़कर बनाये गए सिद्धान्त-मात्र हैं। सबसे बड़ी मूर्ति पूजा प्रसार की पूजा है। इसके प्रतिरिक्त हमें यह स्वीकार करना चाहिए कि अधिकतर गर मारी एक सास धर्म को भी एक सास भाषा की भाँति इसलिए ग्रहण करते हैं कि वह एक सास स्थान में और एक सास समय पर पैदा हुए हैं। उनकी इस बात के लिए प्रार्थना नहीं की जा सकती कि उन्होंने प्रमुख माता-पिता के घर में ही जन्म क्यों लिया उनका ठीक बनाव क्यों नहीं किया। इसमें व्यक्ति का साम ही है कि उसे एक पका-पकाया धर्म और एक सुप्रतिष्ठित धार्मिक परम्परा मिले जो लोगों में और विचार तथा प्रक्रिया की प्रतिष्ठा के विकास में परिपक्व हो गए हों। परम्परा अभी तक उचित और मूल्यवान है जब तक कि वह हमारे भीतर भावना को जगाती है। यद्यपि कोई भी परम्परा अनुभव के अनुसार नहीं होती तथापि हर परम्परा में अपनी एक विशिष्टता और मूल्य होता है। यद्यपि सभी परम्पराएँ मूल्यवान होती हैं तथापि कोई भी परम्परा अन्तिम और अपरिवर्तनीय नहीं होती। हर परम्परा सब तक बढ़ती और विकसित होती है जब तक उसके अनुयायी धार्मिक दृष्टि से उद्बुद्ध होते हैं। यह तो एक ऐसी चिन्ता प्रणाली है जो हर युग में बदलती रहती है। धारणा किसी नस्ल और प्रजातीय आधार या रीति से बँधी हुई नहीं है। या लोग धारणा और रीतियों को लेकर भगवन् हैं वे ईश्वर के चरणों को नहीं देखते उनकी धारणा को बनते हैं उसके स्वर को नहीं सुनते उसकी प्रतिध्वनियों को सुनते हैं। धारणा के जगम में लोग परम्पराओं का पनडहियों की तरह मानकर उन पर चमके हैं। बिना व्यक्तिगतता के भी पीछे जाने हैं और अपने अनुभव के प्रकार में उन्हें नया धर्म प्रदान करते हैं। वे जिस समय को धोर मानते करते हैं वह सिद्धे इसलिये नहीं बदल जाना कि हम पुराने प्रतीकों और चिह्नों के स्थान पर नये प्रतीक और चिह्न रखा देने हैं। विभिन्न धर्म विभिन्न चिह्न और प्रतीक इस्तेमाल करने हैं और किसी एक धर्म के इतिहास में भी एक प्रतीक दूसरे प्रतीक का स्थान ले लेता है क्योंकि वह पुराने प्रतीक की अपेक्षा अधिक लाभ होता है। अधियों में धर्म धर्मों के प्रति जो महत्त्वपूर्ण दिशाओं देनी है वह वेबल उनकी बौद्धिक उधारणा का प्रत्यक्ष-मात्र नहीं है बल्कि वह

आध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि से उत्थान निश्चय है।

अपि व्यक्तिबारी धर्म में बिस्वास रखते हैं और स्वतन्त्रता और स्वतः स्फूर्त प्रवृत्ति पर बल देते हैं। विज्ञान में यह सम्भव है कि सबके लिए समान स्तर और पैमाने निर्धारित किए जा सकें। किन्तु क्या और साहित्य तथा दर्शन और धर्म में व्यक्तिबारी अभिक सही है। मनुष्य की असीम की सोच किसी एक भाव का बिना तक ही सीमित नहीं है। विषय-व्यक्ति की अपनी सन्तानों को विविध विद्याओं से जो पुकार होती है उसका तकाजा है कि मन की गुंथा और लचकीला रहा जाए। यह हो सकता है कि धार्मिक प्रयत्न को सैद्धान्तिक मात्रता को अनुभव में परिणत करने और ब्रह्माण्ड की प्रक्रिया में विनम्र हुए जीव का उसके अपने स्वयं स्वभाव से मिसन करने की चेष्टा करता है। भावपूर्ण हृदय अश्वि दृष्टि या अश्विद मन में प्रारम्भ हुआ किन्तु उसका प्रारम्भ बाह्य नहीं हो उसका परिणाम मनुष्य की समूची प्रवृत्ति पर हाता है और वह बदल जाती है। मन का एक विचार, दृष्टि की एक उमम और हृदय की एक आवश्यकता मनुष्य की बारी सत्ता का ही सक्रिय कर सकती है। स्वतन्त्रता आध्यात्मिक जीवन का सर्वोच्च नियम है। उपनिषद् में कहा गया है 'जैसे आकाश में पड़ी और समुद्र में मछलियाँ अपने पीछे कोई चिह्न छोड़े बिना विचरण करती हैं वैसे ही आध्यात्म दर्शी ईश्वर की ओर जान के मार्ग पर बिना कोई चिह्न छोड़ विचरण करते हैं। हर व्यक्ति न अपने हृदय के रस से अपनी पूर्णता का भाव व्यक्त किया है। वह से जब सामाजिक समस्याओं के उत्तर पृष्ठ गणना उन्हीं उनके स्पष्ट उत्तर देने में इतिवृत्त इनकार नहीं किया कि वह स्वयं अतिरिक्त की रक्षा में से का निश्चित उत्तर देने में बचाने में। पुत्र अपने मन की किसी से भी कम निश्चित रूप में नहीं जानते वह अश्वि गण्य को बचाने में किसी में कम निश्चित नहीं था फिर भी उन्होंने स्वेच्छा अपने अनुयायियों के लिए कोई एक नियत धर्म का मत स्थिर करने में इनकार दिया। उन्होंने हम बात कर बच दिया कि हर व्यक्ति स्वयं अपनी प्रिय प्रत्यक्ष करें। कुछ का नाम तो केवल विज्ञाना पैदा करना है भाव को निधि का लाजना दिया था अपना भाव है। 'उन नियत पर मैंने कुछ नहीं लिया और न मैं निर्गुण। वह ज्ञान की अत्यन्त तात्पर्य में विद्यमान अतिव्यक्ति के भावना से गये हैं। वह हैं स्वयं उन अन्तः (सत्ता) पर दीर्घकाल तक विनम्र करने और उनका भाव २२५ में एकदम उदय हुए अन्तः के अति अहम् तथा अत्यन्त अन्तः

ई जो एक बार धारमा में पहुँचने के बाद स्वयं प्रकटवसित होती रहती है।<sup>१</sup> ईसा ने किमी मत सहिष्ठा या संविधान की घोषणा नहीं की किन्तु वह अपने जीवन और अपने उपदेशों के रूप में धार्मिक जीवन का एक उदाहरण हमारे लिए छोड़ गया। हमें सँ हरे एक को अपने लिए विश्व के अनुसन्धान का प्रविकार है। हरे एक को प्रजात के रहस्यों में प्रवेश के लिए अपना माग स्वयं बनाना है। धार नमरे भोग चाहें कितनी भी सहायता करें, किन्तु सफलता और जगसम्भि व्यक्तित्व मत हाती है। प्रत्येक व्यक्ति को पहाड़ की लकी और बका बेंन बाभी बड़ाई स्वयं बनती है और कबल उसके धिखर से ही वह दिव्य दुस्य और उसका सौमर्य देखा जा सकता है। कुछ हम रास्ते पर डास सकता है वह हम उसकी कठिनाइयों और कठरो स सञ्चत कर सचता है किन्तु अन्तिम रहस्य हमें स्वयं व्यक्तिगत रूप में जाना होना।

धार्मिक प्रयत्न क्याकि हर व्यक्ति का निजी होता है इसलिये ईश्वर तक पहुँचने के लिए उसे पूरी स्वतन्त्रता दी गई है। कोई भी नाम कोई भी धाकार और कोई भी प्रतीक समूचे व्यक्तिगत का गणितीय बना सचता है और जिज्ञान और माधव के मन में बसो दिव्य मल्ला उसे ऊपर उठाकर उसकी पूजा प्रहम कर सचती है। ईश्वर को कभी-कभी व्यक्तिगत मित्र और प्रमी के रूप में देखा जाता है। ब्रह्म में जायों को ईश्वर तक पहुँचने के लिए एक मानवीय विधीनिये की उदाहरण की या धधतार की भावस्यकता अनुभव हाती है। कुछ लोग किमी ऐसे व्यक्ति में दिव्य धारमा को अनुभव करना चाहते हैं जो मानवता के विनकुल निवट हो बँडे हुए बूड या ईसा-जैसे धधतार। कुछ जाया के लिए वह भी काफी नहीं हाता और उक्त मुहम्मद उसे पैगम्बर की उकरत होती है। और कुछ धाम ऐम भी हाते हैं किन्तु कुछ को पाप बिना बँन नहीं पवता जो उन्हे जान इतना नहीं देता जितना अपने जाय और प्ररणा का दिव्य में सभात्म करना है।

१ मिहिराज को १) "कीएन बबट शैलवैकर पुता ( १९७) पृ १२१ पर काने पाई हाता किं वह १९० के अंशजी अनुपात से उलूय मत।

२ ऐसा कि जान में कहा है बबट लर बल्ला है वह बर्षिण उग्य रिपटना बन्द कर देता है

३ ईसा धार दुई को-कुछ बधा लकते हैं उन्हें कुछ दिखाने को रट्टि लुभते हैं। किन्तु जो उनके बरे हैं उसे गुरुद्विज से जाने की जग्य बर, वह विन्यास की पत्र है दुई का बाप नहीं।

(संसारो १० ४३-४८)।



## १. बोध :

परम सत्ता को जाने के मार्ग का सफ़र बहुत भीमा है। हिन्दू और बौद्ध विचारधाराओं और ख्रिस्त के रहस्यवाह प्लेटो के वर्सन और ईसाई मत के कुछ प्रारम्भिक रूपों में यह भाग्य दिया है कि लोभे हुए स्वर्ग की पवित्र बाह के पुरा होने में बहुत समय लगता है। स्वर्ग से भ्रष्ट आत्माएँ जो इस समय काद्यार की तरह पृथ्वी पर रह रही हैं कभी ऊपर और कभी नीचे झूमती रहती हैं और उनके पूर्व जीवन या जन्म के कर्म उनके सत्तर-जीवन या जन्म को प्रभावित करने हैं। हिन्दुओं का मत है कि धार्मिक पूर्णता का लक्ष्य एक सुदीर्घ और बर्ब पूर्ण अध्यवसाय के बाद प्राप्त होता है। प्रत्येक जीवन प्रत्येक कार्य एक ऐसा कर्म है जिसे हम जाने की ओर उठा सकते हैं या पीछे की ओर। अपने विचार और कर्म से हर व्यक्ति यह निर्दिष्ट करता है कि उसे यमी क्या बनना है। प्लेटो के अनुसार बुद्धिमान व्यक्ति प्रत्येक अवस्था से हटकर अपनी धार्मिक और धार्मिक धार्मिक धार्मिक हमेशा नित्य प्रार्थना की ओर लयाव रहता है और यदि वह अपना यह अध्यवसाय जारी रखे तो व्यक्ति स्थूल ऐत्रियिक हैह के बन्धनों से मुक्त हो जाता है और मृत्यु के बाद वह सब तक ऊपर-ही ऊपर बढ़ता जाता है जब तक कि अन्ततः वह फिर से अपने नित्य प्रकाश के आवास में न लौट जाए। हमारे पाँच उच्चतर जीवन की राह पर रहे हुए हैं। हालाँकि वे अनिश्चय की दशा में घटफट रहे हैं और राह भी मिलकुल स्पष्ट नजर नहीं आती। उच्च प्रार्थना का आकर्षण हो सकता है किन्तु मनुष्य की समूची प्रकृति उसकी ओर ऊपर नहीं उठती। पूर्ण आत्मसमर्पण ही उसे प्राप्त करने का उपाय है किन्तु वह सासान नहीं है। लेकिन मनुष्य का कोई भी प्रयत्न व्यर्थ नहीं होता। व्यक्तिगत और सामाजिक व्यवहार के मामलों में मनुष्य की धार्मिक प्रतिष्ठा के फलितार्थों को हम जानी तक पूर्णता प्राप्त नहीं कर सके। उसके लिए कुछो तक प्रयत्न करना

१. चीन शां ने लिखा है 'आत्मा के पूरे अस्तित्व में अनिश्चय अधिक महत्वपूर्ण है और कभी एक व्यक्ति का अन्तःकरण का प्रमाण हो सकता है। चीन लोगों की दृष्टि में आत्मा के पूरे अस्तित्व का सिद्धांत बाल के बाद भी आत्मा के रहने या न रहने के सिद्धांत के लक्ष्य विधवा हो जाता है। किन्तु ऐसा प्रतीत होता है कि आत्मा के पूरे अस्तित्व पर अनिश्चित चीन लोगों का विस्तार नहीं था, और वेदों और अन्य-प्राचीन धर्म के लक्ष्य-कर्तव्य में तो वह एक तरह से गुप्त ही हो गया था। यह स्पष्ट है कि वेदों और वेदों के सिद्धांत का अर्थ भी अनिश्चय में कुछ प्रमुख हो। (द्वि. सिंगेमी धार्मिक प्रीस (१९२९) सिन्धुधन शास्त्र सम्पादित, १. ३४)।



भीतर और समाज के भीतर पूर्णतः साकार कर सकता है। भले ही हमें उसका भिन्न भेद से कठोर परिश्रम करना पड़े। ईसा के पुनर्जन्म की धार्मिक धारणा के इस दृष्टि विश्वास की अभिव्यक्ति है कि एक धार्मिक सत्ता वास्तविक रूप में विद्यमान है। विश्व की प्रक्रिया प्रणाली सम्बन्धित चरम अवस्था में तब पहुँचती है जब हम धार्मिक धारणा-धारणा धर्मोत्तम धारणा के रूप में ईश्वर के पुनर्जन्म के रूप में जानता है और बैठा हो भी जाता है। जब तक इस सत्य की प्राप्ति नहीं होती तब तक प्रत्येक व्यक्ति विश्वध्यापी चेतना का केन्द्र रहता है। वह भ्रष्टाचार की भावना के बिना काम करता रहता है। मुक्ति का अर्थ संसार से बाहर चले जाना नहीं है। मुक्ति का अर्थ जीवन से पलायन नहीं है। व्यक्ति इस विश्व ब्रह्माण्ड की प्रक्रिया में अज्ञात और सीमित अस्मिता के रूप में नहीं रहता बल्कि वह एक ऐसी विश्व या विश्वध्यापी चेतना का केन्द्र बनकर रहता है जो समस्त व्यक्तिगत व्यक्तिगत को अपने धार्मिकता में लेकर उनमें ऐक्य और सहस्ररता पैदा करती है। मुक्ति का अर्थ है धार्मिक धार्मिकता में गम्भीर परिवर्तन करके संसार से मध्य रहना। धार्मिक धारणा पर पूर्ण अधिकार रखती है और संसार के प्रलोभनों और धार्मिकता से धार्मिक धार्मिकता को रोग नहीं होने देती। धार्मिक धार्मिकता के अर्थों में व्यक्ति के व्यक्तिगत जीवन को सम्बन्ध नहीं बना देती। यदि मुक्त धार्मिकता ब्रह्माण्ड की प्रक्रिया से सम्बन्ध ही बनस्य हो जाएँ तो संसार का कमी भी मोक्ष नहीं हो सकेगा। वह हमेशा अनन्त भ्रष्टाचार और भ्रष्टाचार एवं अज्ञान और भ्रष्टाचार का आवास बना रहेगा। हिन्दू धर्म मुक्ति की अनेक अवस्थाएँ मानते हैं किन्तु पूर्ण मुक्ति ही अन्तिम मुक्ति है। महाबान बीष्म सम्प्रदाय की मान्यता है कि बुद्ध ने निर्वाण की देखी पर लड़े होकर यह प्रश्न किया कि वह इस निर्वाण से तब तक संसारी प्राणियों के उद्धार के लिए सौटता रहेगा जब तक कि पृथ्वी पर एक भी व्यक्ति ऐसा है जो मुक्त नहीं हुआ। भाषण पुराण में वह प्रार्थना भी गई है। मैं भी धाँसे सिद्धियों से परिपूर्ण जीवन चाहता हूँ। मैं पुनर्जन्म से मुक्ति मैं तो समस्त पीड़ित प्राणियों के दुःखों का बहल करना और उनमें प्रविष्ट होकर उन्हें दुःख से मुक्त कराना चाहता हूँ। महान् धार्मिकता जो धार्मिक पूर्णता चाहती है वह तब तक पूर्ण नहीं होती जब तक अन्य धार्मिकता भी वह पूर्णता प्राप्त न कर सके। अभी तक धार्मिकता का सम्बन्ध है व्यक्तिगत व्यक्तिगत का यह धार्मिक धार्मिकता के अर्थों में नहीं जाना नहीं है। जब इस विश्व ब्रह्माण्ड प्रक्रिया से इस सत्य की प्रतीति होती है कि सभी प्राणी एक ही ईश्वर की सत्ता

हैं जब भगवान् के सभी अपने धार्मिक पैगम्बर, उसके सन्देशवाहक बन जाते हैं जब यह विश्वव्यापी पुनर्जन्म होता है तब उन महान् विश्व-पुनर्जन्म की अन्तिम परिणति होती है जिसमें प्रकृति मुक्ति पाने का प्रयत्न करती है।

इस स्थिति में हम धार्मिक अनुभव के विभिन्न बचनों को एक-दूसरे के निकट ला सकते हैं।

एक चेतना ऐसी भी होती है जो प्रत्यक्ष या बोद्धिक चेतना से भिन्न होती है और यही चेतना स्वतः प्रमाण और पूर्ण होती है। वास्तविक सत्ता के सम्बोध की प्राप्ति के इस सीधे स्वतःप्रमाण उपाय से ही सब दुर्गों के धार्मिक पुष्पा ने ईश्वर को बृहत् निश्चय और विश्वास के साथ जाना है।

व्यापक और बहुतर परितोष व्यक्ति के अपने स्वभाव के अनुसार होता है और उसके साथ व्यक्ति अक्सर सम्पर्क में आता रहता है। इस आध्यात्मिक परिचय की व्याख्या में देव और अन्तर हो सकते हैं किन्तु यह सही है कि सत्य की ओर और प्रभुत्व को पाने के लिए उच्चमी जीवन का एकमात्र धीमे-धीमे और धार्मिकता इसी में है।

आत्मा और विश्व के बीच सर्वव्यापी ऐक्य के अन्तर्धान पर कभी-कभी इतना अधिक बल दिया जाता है कि हम एक ऐसे ईश्वर को भी जो हमारे प्रेम का प्रत्युत्तर दे सकता है या अपनी ऐसी आत्मा का भी जो वास्तव में पूर्ण स्वतन्त्र और व्यक्तिपरक हो मानने में इनकार कर देते हैं।

जिन लोगों में यह चेतना है कि वे सन्त आत्माएँ हैं उनके जीवन में आत्मा की सर्वोच्चता की भावना अनेक आन्तर्निहित अन्तर्गत सभी प्राणियों की मुक्ति की नैतिक भावना और धार्मिक सहिष्णुता भर कर जाती है।

स्थायी आध्यात्मिक अन्तर्गुह्य धार्मिक प्रयत्न का अर्थ है और नैतिक जीवन और ईश्वर का पान उसके उपाय है।

धार्मिक अनुभवों के ये सब बचन जिन प्रश्नों को उठाते हैं उन पर विस्तार से विचार करना सम्भव नहीं है किन्तु उन पर कुछ सामान्य विचार ही दिया जा सकता है जो इन बचनों की प्रामाणिकता की बख्शी उपस्थिति कर सकता है।

## ४ बुद्धि और अन्तर्ज्ञान

यदि समस्त ज्ञान वैज्ञानिक ढंग का हो तो धातु धर्म को जो चुनौती दी जा रही है वह अन्तिम और निर्णायक प्रतीत होगी। इस प्रकार समस्वा हमारे सामने वह रज्जु जाती है कि क्या अन्तर्ज्ञानात्मक सहज ज्ञान-औसी कोई चीज वास्तव में है और यदि है तो वह किन परिस्थितियों में प्रामाणिक और स्वीकरणीय होती है। क्या ऐसा कोई ज्ञान हो सकता है जो तर्क-आक्षेपों में प्रकट न किया जा सके और फिर भी विश्वसनीय हो ?

### १ पूर्वी विचारधारा में सूक्ष्मात्मक अन्तर्ज्ञान पर बल

मुकरात और भारतीय दार्शनिक का कथित संवाद यह सुनिश्चित करता है कि पश्चिम की समूची विचार-परम्परा में मनुष्य उत्पत्त बौद्धिक और तार्किक प्राणी है वह केवल तार्किक ढंग से धोष सत्यता और उपयोगिता की दृष्टि से कार्य कर सकता है। पश्चिमी मन विज्ञान तर्क और भावनीयभाव पर बहुत बल देता है। इसके विपरीत हिन्दू विचारको का मत धाम तौर पर यह है कि हममें एक ऐसी शक्ति भी है जो तर्क-बुद्धि से अधिक अन्तरात्मक होती है और जिसके द्वारा हम यथार्थ सत्ता को उसकी अधिक अनिष्ट और आन्तरिक वैयक्तिकता के साथ अनुभव करते हैं। केवल उसके ऊपरी सतही और बाह्य पहलुओं को ही नहीं। हिन्दू विचारक किर्लोस्की को 'वर्शन' वाली अन्तर्दृष्टि कहते हैं। उनकी दृष्टि में वह सत्य का ऐसा दर्शन है जो तर्क और सुक्ति प्रतिमुक्ति और प्रमाण का विषय नहीं है। उनका विश्वास है कि मन को बीरे-बीरे साधना से धानुमानिक या परिकल्पित बुद्धि और मन पर पड़ी हुई अतीत की लपटों से मुक्त किया जा सकता है और वह अपने ज्ञान के विषय के साथ ऐक्य स्थापित कर सकता है और तभी उस विश्व के स्वल्प की पूर्ण अभिव्यक्ति होती है। उनका मत है कि हम सत्य की शक्ति

१ कैथलिक गृह ६२३। ऐतिहासिक प्रत्यक्ष-सी ज्ञान व होने वाले हम ज्ञान को अनेक रूप दिखे गए हैं, क्या प्रकाश प्रतिमा बालबाला भिन्न-वर्णन और बोधिलक्षण (अज्ञान की स्थिति)

म ध्यानी नियति को नियन्त्रित कर सकते हैं। ज्ञान का अर्थ है राशित। ज्ञान का प्रभाव ही समस्त दुःखों का मूल है। विद्या मात्र है और अविद्या संसार। अन्त ज्ञान से आत्मा को जानना ही मुक्ति का साधन है। जो जानता है वह उस ज्ञान के द्वारा ही मुक्त हो जाता है। अन्तर्ज्ञान और अन्तर्दृष्टि ही मोक्ष है। 'जो यह जानता है कि मैं ब्रह्म हूँ वह ब्रह्म हो जाता है।' 'जो उस परम ब्रह्म का जानता है वह स्वयं ब्रह्म हो जाता है। हम ब्रह्म का तब तक पूर्ण और सत्य रूप में नहीं जान सकते जब तक कि हम उसके स्वरूप के समान बन जाएँ, उसके साथ तादात्म्य स्थापित न कर लें। ईश्वर को जानने का अर्थ है स्वयं दिव्य स्वरूप हो जाना भय या दुःख पीड़ा करने वाले किसी भी बाह्य प्रभाव से मुक्त हो जाना। ब्रह्म पूर्ण सत्ता है ही शुद्ध ज्ञान और अन्तर्ज्ञान भी है। अन्तर्ज्ञान संसार के मूल तत्त्व के रूप में मूर्त होता है। हिन्दू धर्म और धर्म के विभिन्न सम्प्रदायों में वेद को प्रमाण मानने का अर्थ यह स्वीकार करना है कि अन्तर्ज्ञान और अन्तर्दृष्टि हमारे के महान और सुखी प्रपञ्च के समाधान के लिए तार्किक सम्बोध की अपेक्षा अधिक बड़ा ज्ञान और आसक्ति है। महाभारत के लिए लड़कर वे अनुभव का सबसे बड़ा ज्ञान माना है। वह अनुभव बिनाशक स्वप्न और निर्विकल्पक न भी हो तो भी वह मुक्तिदत्त और सजीव होता है। बुद्ध ने बोधि अर्थात् ज्ञान के महत्त्व पर प्रकाश डाला है। यह सब जानते हैं कि दार्शनिक बारीकियों और सूक्ष्मताओं को उसने कभी पसन्द नहीं किया। बुद्ध के अनुसार दार्शनिक बारीकियों में होना बाली दिमाग की कम रस उच्च जीवन में बाधा पालती है। वास्तविक सत्ता का ज्ञान प्राध्यात्मिक प्रयत्न से ही प्राप्त किया जा सकता है। चिन्तन और विचार के द्वारा समाधि सत्ता तक नहीं पहुँचा जा सकता। उस तक पहुँचने का उपाय है उसी में ध्यान करना। प्रारम्भिक बोध धर्म में प्रमा अथवा अन्तर्ज्ञान को मानवीय मन की उच्चतम क्रिया कहा गया है। हिन्दू और बौद्ध दोनों विचारधाराओं में मानवीय आत्मा की उच्च जीवन की आकांक्षा को ही ब्रह्माण्ड की व्याख्या की आधारभूत बुद्धि मानने की प्रवृत्ति मानी' बुद्ध (१ - 'आचार्य पद' ६६)।

१. उद्धारक अर्थात् १४ अ. १५।

२. सुखकारिण ६. ६।

३. अनुसूति, ७।

४. 'बुद्धि का अर्थ है ज्ञान और जीवन का ही सत्य का आधारभूत तत्त्व स्थापित करना मन्त्राणां सत्य ही सत्य का अधिकतम स्वरूप बनना। अन्तर्ज्ञान 'मिथ्या ज्ञान का अन्तर्दृष्टि (निष्कर्ष) (१६६) ॥ बुद्ध १६॥ बुद्ध का ने प्रमा (अन्तर्ज्ञान) का विज्ञान (दृष्टि) बनना ६५ ६६ (अन्तर्ज्ञान) में कहा गया है।

रही है और दोनों में समस्त आलोचनात्मक वार्षिक विचार इस तथ्य को ध्यान में रखने हैं।

## २. पश्चिमी विचारधारा में आलोचनात्मक बुद्धि पर बल

अद्यपि पौरस्त्य विचारधारा की मुख्य विशेषता यह है कि इसमें सृजनात्मक अन्तर्जाल पर बल दिया जाता रहा है तथापि पश्चिमी विचारधाराओं में आलोचनात्मक (डिहापोइज्म) बुद्धि का अधिक प्रबलम्बन किया है। किन्तु दोनों विचारधाराओं के इस अन्तर पर बहुत अधिक बल देने की आवश्यकता नहीं है क्योंकि यह अन्तर सापेक्ष है निरपेक्ष और पूर्ण नहीं है। यह अन्तर सिर्फ़ अपनी मुख्य प्रवृत्तियों को प्रकट करता है किन्तु इन प्रवृत्तियों के अनेक अवधारणाएँ हैं। यह अन्तर सिर्फ़ यही बताता है कि दोनों विचारधाराओं में किन-किन बातों पर ध्यान और पर अंश आर दिया गया है।

यदि हम पैरामोरस की परम्परा पर विस्वास करें तो ग्रीक दर्शन की प्रणाली और उपलब्धियों दोनों ही मणि के उदाहरण हैं बहुत अधिक प्रभावित थीं। अरस्तू ने मुररास के बारे में कहा है कि वह धारणात्मक तर्क (इन्फिस्टिब आयूमेन्ट) और सार्वजनिक परिभाषाओं का आधार होता था। उसका मत था कि जो अर्थ है उसका एक ऐसा आधार होगा चाहिए जिसकी ठीक परिभाषा की जा सके। हर वस्तु अपने आधार के कारण ही होती है। नैतिक व्यवहारवादा का वर्गीकरण इस विषय में किसी भी मुद्दा की ओर पहुँचा करने है। मुख्यतः किसी भी मुद्दा की हुई परिभाषा की वास्तविक तथ्यों से परीक्षा करने का पक्षपात था। प्लेटो की दृष्टि में ऐलागवित ही आदर्श विज्ञान है। यहाँ तक कि ईश्वर भी हरक वस्तु ऐलागवित की आधुनिकता में बनाया है। अरस्तू ने तर्कशास्त्र का आविष्कार किया। उसकी दृष्टि में मनुष्य प्रधानतः एक तार्किक प्राणी है। ग्रीक लोग तब धर्म का वस्तु की धर्म का विज्ञान उठाना नहीं मानने थे जिसका कि उन प्रमाणित करने का विज्ञान मानने थे। प्राचीन ग्रीक लोगों का जापरिक जीवन विज्ञान समा और व्यापारों के जारी और केन्द्रित था जहाँ बौद्धिक सृजनता और बल विज्ञान दक्षता के बहुत अधिक आवश्यकता पड़ती है। उनका मुख्य उद्देश्य होता था व्यवहार में विज्ञान प्राप्त करना और उनका मुख्य साधन था तर्क विज्ञान में निपुणता। किसी विचार की श्रेष्ठ या उनकी अतिरिक्त के बजाय उन्हीं धर्म

स्पष्ट और उसे दूसरों तक पहुँचाने का अधिक महत्त्व दिया जाता था। परन्तु क्रायोलैन्ग में व्याकरण और तर्कशास्त्र का बहुत बड़ा सम्बन्ध है। उसमें विचार का एक बड़े-बड़े परम्परागत तरीके से अनुसार एवं नियत साधन में वास्तविकी प्रवृत्ति बड़ गई। औपचारिक तर्कशास्त्र के विषय उस जगह तो पर्युत्तम सिद्ध होते हैं जहाँ सब सत्य ज्ञात हो चुके हों और कोई भी अन्य जगह सत्य न हो किन्तु तर्कशास्त्र अज्ञात वस्तुओं की खोज और अनुसन्धान के स्वल्प और प्रसक्ति के लिए कोई सीमा निर्धारित नहीं कर सकता।

इसमें समझ नहीं कि यह सतिष्ठत विचारण की विचारधारा तथा दर्शन की जटिलता और विविधता पर प्रकाश डालने के लिए पर्याप्त नहीं है। प्लेटो की सिद्धांतों का दक्षिणतरण एक ही विचार और चिन्तन को सम्भवतः उसका सबसे महत्त्वपूर्ण मान्यता है। प्लेटो की दृष्टि में सामान्य चिन्तन सबसे उच्च धर्म का ज्ञान है जो प्रत्यक्ष होने के साथ-साथ बौद्धिक स्तर से ऊपर है। उसका विचारण आयत्तिक धर्मों या आत्मा के अपने ही साथ वास्तविक में या जो वैज्ञानिक ज्ञान नहीं है। परन्तु में ईश्वर के पूर्ण और निरर्थक धर्मज्ञान का उल्लेख किया है जो एक शुद्ध क्रिया है जो किसी विषय या सीमा में बँधी हुई नहीं है। यह विचार करने के लिए यह स्थान उपयुक्त नहीं है कि किस प्रकार औरस्य विचारधारा न धर्मिकता के रहस्यवाद और वैवाचिक पर प्रसर कामा और उनके द्वारा अस्तित्व प्लेटो के दर्शन को प्रभावित किया। वैवाचिक और प्लेटो पर भारतीय विचारों का उसमें कहीं अधिक प्रभाव पड़ा जितना कि की संज्ञा स्वीकार करने की तैयारी है। किन्तु छोटे तौर पर यह कहना उचित नहीं होगा कि की विचारण न 'मुनिचिन्तन' की समरथा की तक के द्वारा व्याख्या करने का प्रयत्न किया किन्तु वे स्वयं तर्क द्वारा स्वीकृत तथ्यों को उचित निष्कर्ष करने में तय्य नहीं हुए।

१. डॉन डॉन के रीज का कहना है कि प्लेटो का सिद्धांतों की वह विधि। अतिरिक्त विचारों के अर्थ का परिचय है। अलेक्स. मूरिक में डॉन डॉन की पुस्तक 'प्लेटोनिक ड्रिफ्टिंग इन रॉमिना सिनिगल बेटा' ( १९४ ) की आलोचना कायम रूप में कहा है : 'उन रहस्यपूर्ण विचारण का अर्थ प्लेटो में हुआ जो वहाँ से वह औरस्यवाद और वैवाचिकता के रूप में डॉन डॉन के सिद्धांतों पर का प्रभाव। मुद्राण के रूप में कि बुद्धिमान और दर्शन के अर्थ का अर्थानुसार उसे विचार और अर्थों प्रमाण में होने प्लेटो के 'आत्मज्ञान' में उपलब्ध अतिरिक्त प्रमाण है। (प्लेटोनिक ड्रिफ्टिंग इन रॉमिना सिनिगल बेटा १६१-१६२)।



फोर्टिनस<sup>१</sup> और नव-प्लेटोवादी लोगों की इस सम्बन्ध में सुनिश्चित है कि अकेला तार्किक ज्ञान अपर्याप्त है। नव-प्लेटोवाद ने जिसका जन्म सिकन्दरिया में हुआ वहाँ पूर्वी विचार-मंडलि सर्वथा अज्ञात नहीं थी अधिक समन्वित और समन्वित दृष्टिकोण प्रस्तुत किया जिसमें तर्क की प्रक्रियाओं का आधार 'अभ्यवहित अनुभव की सुनिश्चितता' को बनाया गया था। किन्तु तार्किकोत्तर दार्शनिकों<sup>२</sup> ने फिर से सुनिश्चितता की समस्या के समाधान के लिए विरुद्ध तार्किक मार्ग का आशय बिना और जैसे-जैसे प्राकृतिक विज्ञानों की प्रगति हुई होने लगी और वे प्रेरण और परीक्षणों के द्वारा सिद्धि से ज्ञान की सीमाओं का विस्तार करने लगे जैसे-जैसे दर्शन को भी विज्ञान के आधार पर प्रतिष्ठित करने की प्रवृत्ति लोकप्रिय होने लगी। यद्यपि विज्ञानों की अभ्यवगत प्रणाली इस प्रकार की थी कि उसमें उन प्रक्रियाओं का अध्ययन किया जाता था जिनसे विचारक सुदृढ़ होते थे और विचार विकसित होते थे तो भी उसकी प्रगत शिक्षण-सी अनुसन्धान के दार्शनिक पक्ष में जितनी भी सतर्कता उसके दार्शनिक पक्ष में नहीं थी। अनुसन्धान के यथार्थ रूप में यदि शिक्षण-सी ली जाए तो वह स्वभावतः तार्किक व्याख्याओं को एक नियत सीमा से धागे नहीं बढ़ने देगा।

देकार्त की दृष्टि में जिससे धार्मिक यूरोपीय दर्शनशास्त्र ने एक नवी विद्या ग्रहण की। सत्य का धर्म है स्पष्टता और निश्चितता। जो चीज निश्चित के आधार से अनिश्चित की जा सकती है वह स्पष्ट और निश्चित होती है। देकार्त ने तर्क की निश्चयापी अवधारणाओं की एक प्रणाली स्थापित की। वे अवधारणाएँ कुछ आधारभूत तार्किक और पश्चिमी सम्बन्धों पर विचार करके बनायी गई हैं। अपने एक प्रसिद्ध वाक्य में उसने कहा है, 'निश्चितशास्त्र के नियमों से मुझे बहुत खुशी हुई। और यह देखकर मुझे आश्चर्य हुआ कि इतनी सुदृढ़ और ठोस नींव पर भी कोई धार्मिक ऊँची इमारत नहीं बनी थी।

१ फोर्टिनस धार्मिक और ईसाई दार्शनिकों के अध्ययन का अन्तर्गत पक्ष के लिए ही नॉर्मिन की सेवा के साथ गया था। जबकि मेन्सेरोसिया में रोमन की कृपु हो जाने से उसे मार्ग में ही एक व्याप्ति पड़ा, तो भी उस बारे में अत्यन्त अस्पष्ट स्पष्ट है।

२ मन्सुन की विविधता के तत्त अध्ययन-क्रम को देखिए : (१) व्याकरण (२) लॉजिक शास्त्र और (३) दर्शनशास्त्र।

३ निम्नलिखित रूप में देकार्त दार्शनिक और रॉल द्वारा अमेरी में प्रकाशित (१६६१) भाग १ ई. ८५। साथ ही गुणवत्ता अधिक स्पष्ट की जाए जाने के लिए तीसरे भाग की अपनी खोज में हमें किसी केरी वस्तु में अपने ज्ञानको नहीं अन्वय-अन्वय अन्वित या लैक-

उसकी विद्वत्प्राप्ति यशित की कल्पना और उसके इस विश्वास का कि सभी वस्तुएँ दैव्यायुक्त की वस्तुओं की भाँति परस्पर-सम्बद्ध हैं,<sup>१</sup> धर्म यह है कि यह सारा संसार विग्रह यात्रिक संसार है। स्पिनोसा का तो कहना है कि आचार-शास्त्र में भी दैव्यायुक्त की विधि ही इस्तेमाल की जानी चाहिए। साइबनिरा की दृष्टि में मोर्नेड या प्रत्यक्ष अनुभव करने वाले मन प्रत्यक्ष ज्ञान के आधार से भिन्न वस्तु नहीं है क्योंकि हर मोर्नेड वहाँ तक कि उसका प्रत्यक्ष ज्ञान की धर्मवस्तु का सम्बन्ध है एक-दूसरे में मिलता जुलता है। हर मोर्नेड अपने-अपने विषय कोच से पूर्ण विश्व को ही प्रतिबिम्बित करता है। किन्तु निम्नतम कोटि के मोर्नेडों पीछे और आगे दोनों को बुँधसा और धर्मवस्तु प्रत्यक्ष ज्ञान होता है। और उच्चतम मन (ईश्वरीय मन) का सञ्ज्ञान पूर्णतः स्पष्ट विभिन्न और पूर्ण होता है। हम मानव-प्राणी इन दोनों के बीच में हैं। ऐंग्लिक ज्ञानव्यवस्था गुणों के हमारे प्रत्यक्ष धर्मवस्तु हैं और तर्क और यशित साम्य-सम्बन्धी प्रत्यक्ष स्पष्ट और विविक्त हैं। हम अपने ऐंग्लिक प्रत्यक्षों को तर्क और यशित-शास्त्र पर प्राप्त प्रत्यक्षों में और सम्प्रदायिक विचारों को तर्क द्वारा कल्पित विचारों में परिवर्तित करने का प्रयत्न करते हैं। साइबनिरा की दृष्टि में इस उद्देश्य की पूर्ति का धर्म है विचार के विभिन्न सम्भावित रूपों की एक नियमबद्ध प्रणाली निर्धारित करना और साथ ही इन प्रणाली के धर्मगत नियम जिन विद्वत्प्राप्ति धर्मवस्तु नियमों का पालन करने हैं उन्हें निश्चिन करना। इस तरह की प्रणाली की एक योजना साइबनिरा के समय की और गुरु तरह में वह प्रतीकात्मक तर्कशास्त्र का आधार बन गई। बाद में बूम और पीनो केने रमन तथा अन्य व्यक्तियों की रचनाओं में इन तर्कशास्त्र का भारी विश्वास हुआ।

वाष्ट का बूम उद्देश्य दर्शनशास्त्र को विज्ञान के सुर्धित मार्ग पर ले जाना का और उनमें एक सम्भावना पर विचार भी किया कि क्या दर्शनशास्त्र विज्ञान का रूप ले सकता है ताकि उसकी शक्ति निर्धारित की जा सके। विज्ञान और दैनिक जीवन में जिन 'प्रवृत्ति' में हमारा आविर्भाव पड़ता है वह इन

प्राथमिक धर्मवस्तुओं में कई आने लगे। सुनिश्चितता के कारण सुनिश्चित न है। (विस्कोले धर्म में २४)।

१. 'निम्नतम कोटि के मोर्नेडों पीछे और आगे दोनों को बुँधसा और धर्मवस्तु प्रत्यक्ष ज्ञान होता है। हम मानव-प्राणी इन दोनों के बीच में हैं। ऐंग्लिक ज्ञानव्यवस्था गुणों के हमारे प्रत्यक्ष धर्मवस्तु हैं और तर्क और यशित साम्य-सम्बन्धी प्रत्यक्ष स्पष्ट और विविक्त हैं। हम अपने ऐंग्लिक प्रत्यक्षों को तर्क और यशित-शास्त्र पर प्राप्त प्रत्यक्षों में और सम्प्रदायिक विचारों को तर्क द्वारा कल्पित विचारों में परिवर्तित करने का प्रयत्न करते हैं। साइबनिरा की दृष्टि में इस उद्देश्य की पूर्ति का धर्म है विचार के विभिन्न सम्भावित रूपों की एक नियमबद्ध प्रणाली निर्धारित करना और साथ ही इन प्रणाली के धर्मगत नियम जिन विद्वत्प्राप्ति धर्मवस्तु नियमों का पालन करने हैं उन्हें निश्चिन करना। इस तरह की प्रणाली की एक योजना साइबनिरा के समय की और गुरु तरह में वह प्रतीकात्मक तर्कशास्त्र का आधार बन गई। बाद में बूम और पीनो केने रमन तथा अन्य व्यक्तियों की रचनाओं में इन तर्कशास्त्र का भारी विश्वास हुआ।'

अवबोध का परिणाम है जो विविध प्रकार के प्रत्यक्ष ज्ञानों को एक ऐसे तर्क द्वारा नियमबद्ध संसार में व्यवस्थित कर देता है, जिसे काण्ट ने परम्परागत धाकरी या बिहनेवनात्मक तर्क से भिन्न संश्लेषणात्मक तर्क का नाम दिया है। उसके उत्तरवर्ती दार्शनिकों ने इस संश्लेषणात्मक तर्क को लेकर काण्ट की प्रणाली की अपूर्णताओं को दूर करने के लिए उसका उपयोग किया। काण्ट में एक बुद्धिगम्य संसार को नैतिक आचार का आधार मानकर चलने की जो प्रवृत्ति बीज पड़ती है, उसे उसके उत्तरवर्ती दार्शनिकों ने अलग-अलग कहकर अस्वीकार कर दिया। उन्होंने प्रत्यक्ष ज्ञान को भी कवि-कल्पना कहकर उपेक्षित कर दिया। हेगेल की विचारधारा में तर्क महज विचार का एक सिद्धान्त ही नहीं रह जाता बल्कि वह वास्तविकता और यथार्थता का वर्णन बन जाता है। वह एक वास्तविक प्रक्रिया का जिसके द्वारा पूर्ण आत्मा मानवीय चेतना प्रकृति इतिहास समाज कला और वर्ग में ब्रह्माण्ड द्वारा चारण किये गए विभिन्न धाकरी से बने विश्व के रूप में अपनी-आपको अभिव्यक्त करती है, असूत प्रतिपादन है। 'जो तर्कसंगत है वह यथार्थ है और जो यथार्थ है वह तर्कसंगत है। हेगेल ने इतिहास की स्थापना (बीसिस) प्रतिस्थापना (एण्टीबीसिस) और सन्स्थापना (सिन्नेसिस) — इस विविध चक्रिक प्रक्रिया के रूप में आत्मा की अभिव्यक्ति माना है। उसका यह सिद्धान्त एक ऐसी बौद्धिक अवधारणा है जो मोटे तौर पर तथ्यों को एक प्रागनुभव (पहले से ही मान लिये गए) मूल (ए प्राबोचर्ड फार मूल) में अवतरवृत्ति बाँधने का प्रयत्न करती है। हेगेल का प्रभाव बाद के प्रत्यक्षवादियों में भी दृष्टिगोचर होता है। एबर्हर्ट केयरल ने कहा है 'कोई भी तथ्य जिसकी व्याख्या न की जा सके या जिसे किसी नियम में न बाँधा जा सके बुद्धिगम्य संसार में विद्यमान नहीं माना जा सकता। हेगेल के अनुयायियों की दृष्टि में यथार्थ सत्ता का आग तरवृत्त तार्किक ढंग से ही हो सकता है। बोसार्के का दृष्टिकोण चक्रिक हेगेलवादी और ब्रह्म के चक्रिक काण्टवादी है। ब्रह्म के मत में विचार सापेक्ष सम्बन्धों के जलम में ही बसि करता है वह अन्तिम यथार्थ सत्ता को बची ब्रह्म या कोस रूप में निर्धारित नहीं कर सकता।

१ हेगेल दि फिलोसोफी ऑफ राइट (अपन का जर्मनी अनुवाद) (१९३६), पृष्ठ १।

२ हेगेल पृष्ठ १४१। इसके अतिरिक्त हेगेलो दि फिलोसोफी ऑफ राइट (अपन का जर्मनी अनुवाद) (१९३६), पृष्ठ १४१।  
 ३ एबर्हर्ट केयरल दि फिलोसोफी ऑफ राइट (अपन का जर्मनी अनुवाद) (१९३६), पृष्ठ १४१ और १४४।



एक संकल्पनात्मक संरचना तैयार करता है।

तर्कबल्य ज्ञान विश्लेषण और संश्लेषण की प्रक्रियाओं से प्राप्त किया जाता है। प्रत्यक्ष ज्ञान से हमें जो ज्ञान-सामग्री प्राप्त होती है उसका हम विश्लेषण करते हैं और उस विश्लेषण के परिणाम उस प्रत्यक्षमय्य वस्तु का धार्मिक विविध ज्ञान प्रदान करते हैं। यह तर्कबल्य या संकल्पनात्मक ज्ञान अप्रत्यक्ष और प्रतीकात्मक होता है। वह हमें उस वस्तु को और उसकी कार्य प्रणाली को समझाने और नियमित करने में सहायता देता है। जैसे-जैसे धनुष्य और विश्लेषण में वृद्धि होती जाती है, जैसे-जैसे संकल्पनात्मक व्याख्याएँ बदलती रहती हैं। वे हमारे ज्ञान हमारी विचारधारा और हमारी समझों पर निर्भर हैं। प्रत्यक्ष ज्ञान और अनुभवजन्य ज्ञान दोनों ही ऐसे साधन हैं जिनके द्वारा हम व्यवहार में अपने परिच्छेद और परिस्थितियों पर नियंत्रण प्राप्त करते हैं।

ये दोनों प्रकार के ज्ञान पदार्थ की प्राप्ति के लिए, जिन के उपलब्ध करने का प्रयत्न करते हैं, उपलब्ध हैं। प्लेटो ने मित्त्य आकारों के संसार और ऐंग्रियिष प्रत्यक्ष ज्ञान के प्रत्यापी आकारों में भेद पर बल दिया है। इनमें से प्रथम पदार्थ है और दूसरा उपपदार्थ। प्रथम ज्ञान का विषय है और दूसरा सम्मति का। किन्तु यह स्पष्ट है कि तर्कबल्य ज्ञान से जानी गई वस्तुएँ उन वस्तुओं से भिन्न होती हैं जिन्हें हम प्रत्यक्ष के द्वारा जानते हैं। इसी आकार पर कभी-कभी यह तर्क भी दिया जाता है कि प्रत्यक्ष द्वारा जानी गई वस्तु अनुमान द्वारा संवन्धित वस्तु हैं धार्मिक पदार्थ होती हैं। किन्तु जब वस्तुएँ धार्मिक क्रिया हमारी ज्ञान की प्रक्रिया में आ जाती हैं तो प्रत्यक्ष ज्ञान में होने वाली अन्धवृत्तता नष्ट हो जाती है। संकल्पनात्मक संश्लेषण कितना भी किया जाए वह प्रत्यक्ष द्वारा अनुभूत वस्तु की मूल पूर्णता और धर्मवृत्तता को फिर से लौटा नहीं सकता। जैसे और वेदों में तर्कबल्य ज्ञान की प्रतीकात्मकता पर बल दिया है। धार्मिक या अधार्मिक कोई भी वस्तु जो हमारी वृद्धि उसके बाहर-ही-बाहर रहती है वह हमें उसके अन्तरगत तक नहीं ले जाती। जो व्यक्ति मित्र के सम्बन्ध में बात करता है और उसके स्वरूप और उसकी परिस्थितियों के बारे में नहीं करता है वह मित्र के बारे में और नव-भूत जानता है, मित्र मित्र को ही नहीं जानता है। जैसे की दृष्टि में नमन बोद्धि विश्लेषण पदार्थ का उपलब्ध है। उसका निष्काकरण है क्योंकि वह उसकी एकता को विविध रूपों परिभाषाओं और सम्बन्धों में विभक्त कर देता है।

विचार 'बहु' (तत्) के यथार्थ रूप और जो (यत्) के समूह रूप के भेद में घुमना रहता है। किन्तु यह 'जो' (यत्) चाह किटना भी व्यापक हो उसमें समस्त बतमान यथार्थ सत्ता का समावेश नहीं हो सकता।<sup>१</sup> बौद्धिक प्रतीक प्रत्यक्ष द्वारा अनुभूत यथार्थ का स्थान कभी नहीं ले सकते। इसके अतिरिक्त अनुभूति और भावा का समस्त जीवन 'मामस देह' के हर्ष और व्यथाएँ तथा आत्मा की पीड़ाएँ और आनन्द' विचार के क्षेत्र में बाहर रहते हैं। यदि विचार को जीवन के इन पक्षों के बोध के माध्यम और सतत बनना है तो वह 'तर्क और ऊहापोह' के विचार में निम्न विचार हो जाएगा। तब वह अधिक पूर्ण अनुभव में निमान होगा।<sup>२</sup> ब्रैडल ने बिना ही निर्धारण में सत्ता को स्वरूप में पुनर्करण के आकार के रूप में उनकी एकता पर जो बल दिया है उसमें सिद्ध होता है कि ऊहापोहमय तर्क में भी एक बड़ा बाध व्यवधान नहीं है। यथार्थ वस्तु की एकीकृत परचना का ज्ञान हम विचार में नहीं अनुभूति में होता है जिसे ब्रैडले ने अन्तर्गत एकता की समझ दी है, 'जिनमें विचार अनुभूति और इच्छा एक समवेत रूप में उपस्थित रहते हैं। यह समस्त मानव का मूलनात्मक प्रयत्न है जो मात्र बौद्धिक प्रयत्न में निम्न है और यथावस्था का पूर्ण व्यपेक्ष जान सकता है। ब्रैडल का कहना है 'हम एक पुनः अनुभव का सामाग्य प्रत्यक्ष बना सकते हैं जिसमें समस्त प्रपञ्चात्मक भेद विभीन्न हो जाते हैं, और एक पूर्ण समस्त का एक अन्तर्गत स्तर पर सम्यक्हित भाव होना है जिसकी अविवक्षता और परिपूर्णता में कोई कमी नहीं होती।

#### ४ संकल्पनात्मक ज्ञान पर वैयक्तिक विचार

वैयक्तिक अनुभव संकल्पनात्मक विवेचन में वस्तु के अन्तः प्रत्यक्ष प्राप्त नहीं होने के लिए उसकी विभिन्न अवस्थितियों प्राप्त होती हैं। जब हम भूतार्थ का विवेचन करने हैं तो उसमें हम सूर्य के अन्तर्गत का अन्तर्गत प्राप्त भूतार्थ नहीं निम्नता जिसका एक अवस्था भौतिक है। बल्कि उसमें हम एक मूलनात्मक प्रतीक प्राप्त होता है जिसमें मोना और प्रकाश आदि के गुण हैं। कुछ दुर्गा का

१. ब्रैडल 'एन्टी-बोम्ब एन्ड रिबल्ट', आठवीं आवृत्ति (१९२५) अध्याय १५।

२. ब्रैडल 'एन्टी-बोम्ब एन्ड रिबल्ट', आठवीं आवृत्ति १९२५, पृष्ठ ५०-५१।

३. ब्रैडल 'एन्टी-बोम्ब एन्ड रिबल्ट', आठवीं आवृत्ति (१९२५) पृष्ठ १५।



विज्ञान तत्त्वज्ञान उपयोगितावाद के आधार पर चलता है। इसलिए उसकी विधि और बद्धि दोषपूर्ण होती है। विज्ञान नियामक और नियामिमुख होने के कारण अपनी यथोचितता में परिवर्तन को ग्रहण नहीं कर पाता। हम एक और गतिहीन वस्तुओं को मिलाकर गति का निर्माण नहीं कर सकते। यथाय सत्ता जीवन गति का साक्ष्य और मूल नैतिक है। जबकि तर्कबुद्धि में प्राप्त होने वाली संकल्पनाएँ कालहीन गतिहीन और मृत होती हैं। यदि समस्त ज्ञान संकल्पनात्मक ही होता तो सब न केवल मानवीय मन की पकड़ में बाहर होता बल्कि स्वयं सर्वज्ञ की पकड़ में भी घसीट होता। वैज्ञानिकों का कहना है कि पुरुष निरपेक्ष ज्ञान का नहीं मानव बुद्धि नहीं चतुर्धातु है।

## २. बोध

बोध की सम्मति यह है कि तर्कमय ज्ञान हम व्यक्ति और वस्तु से दूर हटाकर धर्मलोक जगत् में ले जाता है। जबकि चतुर्धातु हमें व्यक्ति का ज्ञान प्रदान करता है। इसका कहना है 'ज्ञान के दो रूप हैं। वह या तो चतुर्धातुनात्मक होता है या तर्कमय वस्तुना में प्राप्त ज्ञान या बुद्धि में प्राप्त ज्ञान। व्यक्ति का ज्ञान या निश्चित विज्ञानवादी ज्ञान। लक्ष्य में ज्ञान या तो विज्ञान की तरफ होता है या संकल्पनाओं की।' १ कल्पना में हम व्यक्तिगत वस्तुओं का सादृश्य प्रदान करते हैं और विचार के द्वारा हम उन विज्ञानों (सादृश्यों) को विज्ञानवादी संकल्पनाओं के रूप में समझ सकते हैं। ज्ञान-सम्बन्धी क्रिया से संबंधी प्रोत्साहन प्रचार्य वस्तु को ग्रहण किया जाता है जब ही ज्ञानकार यह न जानता है कि वह प्रचार्य वस्तु का ग्रहण कर रहा है। ज्ञान प्रतीति नहीं कर सकती परन्तु वह यह नहीं जान सकती कि वह समझती नहीं कर सकती। कोई भी बौद्धिक सम्पादन जैसे विचलित नहीं कर सकता। ज्ञान के संबंधों और बोध की भी प्रत्यक्ष प्रत्यक्ष रूप में यह ज्ञान कहने है कि बुद्धि जीवन को अहं कर देता है और उसे संकल्पनाओं में बांध देती है।

## ३. चतुर्धातुनात्मक ज्ञान

इस प्रकार एक ऐसा ज्ञान भी है जो संकल्पनात्मक ज्ञान न किन्तु है जिसके द्वारा हम वस्तुओं की उनके प्रचार्य रूप में देखते हैं, उन्हें किसी वस्तु के (संज्ञात्मक) विचलित करने वाले (१२) १. ३२।



किया जाता है। वह संकल्पना और तर्क के द्वारा खोजी गई 'धार्मा' से जिस हाता है। धर्मवहित रूप से अनुभव की गई वस्तु संकल्पना द्वारा संसृत वस्तु में मिला होती है। अनुभव में धर्मवहित रूप में खोजी गई धार्मा 'जो' (य) के रूप में नहीं 'वह' (तु) के रूप में खोजी जाती है। इस धर्मवहित रूप में हमें सत्ता के साथ परिचय का ज्ञान होता है। न कि उसके स्वरूप या प्रकृति का ज्ञान। जिस वस्तु का धर्मवहित बोध होता है वह एक विशिष्ट प्रकृति वस्तु के रूप में ज्ञात होती है अर्थात् उस समय वही समस्त अनुभव का विषय होती है। यद्यपि वह धर्मवहित। जिस समय धार्मा का वास्तविक अर्थ सत्ता के रूप में धर्मवहित अन्तर्जातीय बोध होता है उस समय ज्ञान की क्रिया के कर्ता और कर्म का भेद वास्तविक नहीं होता। तर्क तर्कविध ही होता है। 'जो' जानता है और जो जाना जाता है (बुद्धि और बुद्धि का विषय) वस्तुतः एक ही वस्तु है।

अनेक परिचित विचारकों ने लकर के इस विचार का समर्थन किया है। वेकार्ट का सम्यक्भाव अपनी पटाकाष्ठा पर पहुँचकर अन्त में आत्मवेत्तता की अन्तर्जातीय मुनिविषयता से टूट जाता है। 'क्योंकि मैं सोचता हूँ इसलिए मैं हूँ' (कोविटो एरगो सुम)। बुद्धि से वेकार्ट का यह कथन प्रामाण्य है। धर्मज्ञान से इतनी आदिम और इतनी सीधी-सादी चीज है कि उसके लिए किसी 'क्योंकि और इसलिए' वाली हेतु की सुझाव नहीं है। यदि 'मैं हूँ' इस बात पर निर्भर है कि 'मैं सोचता हूँ' तो 'मैं सोचता हूँ' भी किसी अन्य 'क्योंकि और इसलिए' पर निर्भर होगा और इस प्रकार कर्म-कारण की एक ऐसी शृंखला चल बड़ी जिसका कभी अन्त नहीं होगा। हेमेल का कहना है कि 'जो व्यक्ति इसे हेतुनुमा कहता है उसे हेतुनुमा के सम्बन्ध में इससे कुछ अधिक जानना चाहिए कि उसमें एक 'क्योंकि और इसलिए' होता है। हम यह 'हेतु' कहाँ लक्षात् करेंगे? 'कोविटो एरगो सुम' यह उक्ति जिस पर आधुनिक दर्शन के समूचे इतिहास का भवन बना है उसके रचयिता द्वारा एक स्वतः सिद्ध धर्म के रूप में प्रारम्भ की गई थी न कि हेतुनुमा के रूप में।<sup>१</sup> यह अनुमान नहीं है बल्कि एक प्रकृति वस्तु का कथन है। आत्मवेत्तता में विचार और सत्ता धर्मवहित रूप में मिले हुए है। धार्मा प्रथम निरपेक्ष मुनिविषय ज्ञान है, समस्त धार्मिक प्रमाणों

१. एपिस्टेम की प्रस्तावना १४१।

धार्मिक धर्म हेतु, वेत्त का अर्थ ही अनुमान, (१४४) करार १४।



अथर्व मा समूह की इकाई के रूप में न जानकर उनके अपने विशिष्ट धोर सर्वत्रा पृथक् रूप में जानते हैं। यह अथर्वस्य अध्यवहित ज्ञान है। केवल अथर्वस्य ज्ञान ही अध्यवहित ज्ञान नहीं होता। हिन्दू धार्मिक अथर्वस्य ज्ञान के मुकाबले एक परोक्ष ज्ञान मानते हैं जो अथर्वस्य की भाँति ही अध्यवहित होता है। यह परोक्ष ज्ञान ज्ञान मन धीरे पचार्थ वस्तु के बीच बनित ऐश्वर्य से पैदा होता है। यह ज्ञान तत्त्वज्ञान हा ज्ञान से तत्त्वज्ञ हो जाने में प्राप्त होता है वह इन्द्रियों वा प्रतीकों से प्राप्त नहीं होता। यह वस्तुओं के साथ साक्षात्कार के द्वारा अथर्व का ज्ञान है। हम अथर्व के साथ ज्ञान वस्तु के साथ एकरूप स्थापित करते हैं। ज्ञान वस्तु ज्ञान के 'स्व' से बाहर की वस्तु के रूप में नहीं बल्कि 'स्व' के अर्थ के रूप में ही ज्ञान होती है। अन्तर्ज्ञान को कुछ प्रकट करता है वह एक सिद्धांत उतना नहीं होता जितना कि बैठना होता है। वह मन की एक स्थिति होता है न कि अर्थ वस्तु का लक्षण। भाषा और तर्क निम्न कोटि की वस्तुएँ हैं इस प्रकार के ज्ञान का बहिर्भा रूप है। इस बृहत्तर स्वतः सन् ज्ञान में जो कुछ दिखा हुआ है, विचार उसे आधिक रूप में प्रकट और प्रस्तुत करने का साधन है। ज्ञान वास्तव में ज्ञान और अर्थ के बीच साधन और सन्निकट ऐश्वर्य है। तार्किक ज्ञान में हमेशा डूँठ होता है वस्तु के ज्ञान और अस्तित्व में वह होता है। विचार पचार्थ सत्ता को प्रकट करने में समर्थ है, क्योंकि तत्त्वज्ञ के दोनों एक ही हैं किन्तु आनुमानिक स्तर पर दोनों की सत्ता असम-असम है। किसी वस्तु को जानना और वह वस्तु हो जाना असम-असम बातें हैं। इसलिए विचार की बाह में पुष्टि आवश्यक हो जाती है।

पचार्थ वस्तु के कुछ ऐसे पहलू भी हैं जिनमें इसी प्रकार का ज्ञान ही उपयुक्त और उत्तम होता है। उदाहरण के लिए जोष के भाव को सीजिए। इनके बाह्य लक्षणी रूप के सम्बन्ध में प्रत्यक्ष ज्ञान सम्भव नहीं है। इसका तार्किक या तार्किक ज्ञान भी उस तत्त्व सम्भव नहीं है जब तक कि नहीं बाहर में उसकी साधारणतया बलवत्ता की उपलब्ध न हो और इन्द्रियों उसे उपलब्ध नहीं करा सकती। हमें पूर्ण कि न केहुडि भाव की मानसिक स्थिति का विश्लेषण करे, उसे उस तत्त्व पहचाना चाहिए और वह स्वयं उस तत्त्व नहीं नहीं सकती। यह होना

॥ 'अनुभव उनी कन्नु कर लक्ष्मी के द्वारा विचार करता है कि वह स्वयं भाव नहीं विवेक हाउ पूर्ण तत्त्व प्रमाण को स्वीकृत नहीं वह मन वस्तु के अज्ञान पर निर्भर करता है। किन्तु कि वह स्वयं तत्त्व ज्ञान होता है। (गोपबन्धन पृ २-३)।



किया जाता है। वह सकल्पना और तर्क के द्वारा सोची गई धारणा से भिन्न होता है। धर्म्यवहित रूप से अनुभव की गई वस्तु सकल्पना द्वारा संशुद्ध वस्तु से भिन्न होती है। अनुभव में धर्म्यवहित रूप में जानी गई धारणा जो (यह) के रूप में नहीं वह (तत्) के रूप में जानी जाती है। इस धर्म्यवहित बोध में हमें सत्ता के साथ परिचय का ज्ञान होता है। न कि उसके स्वरूप या प्रकृति का ज्ञान। जिस वस्तु का धर्म्यवहित बोध होता है वह एक विशिष्ट अद्वितीय वस्तु के रूप में ज्ञात होती है। यद्यपि उस समय वही समस्त अनुभव का विषय होती है। रोप सब धर्मिय। जिस समय धारणा का वास्तविक यथार्थ सत्ता के रूप में धर्म्यवहित अन्तर्निमित्तक बोध होता है उस समय ज्ञान की क्रिया के कर्ता और कर्म का भेद वास्तविक नहीं होता। सिर्फ तर्काधित ही होता है। 'जो जानता है और जो जाना जाता है (बुद्धि और बुद्धि का विषय) वस्तुतः एक ही वस्तु है।

अनेक पश्चिमी विचारकों ने संकर के इस विचार का समर्थन किया है। बेकार्ट का सम्बेद्धवाद अपनी पराकाष्ठा पर पहुँचकर अन्त में ध्यात्मचेतना की अन्तर्निमित्तक मुनिविचरता से टूट जाता है। क्योंकि मैं सोचता हूँ इसलिए मैं हूँ (कोजिटो एरगो सुम)। बुर्गिय से बेकार्ट का यह कथन आमक है। धारमज्ञान तो इसकी धारम और इसकी सीधी-सादी बीज है कि उसके लिए किसी 'क्योंकि' और इसलिए' वाली हेतु की युक्त्या नहीं है। यदि 'मैं हूँ' इस बात पर निर्भर है कि 'मैं सोचता हूँ' तो 'मैं सोचता हूँ' भी किसी धर्म्य 'क्योंकि' और इसलिए' पर निर्भर होगा और इस प्रकार कार्य-कारण की एक ऐसी शृंखला चल पड़ेगी जिसका कहीं अन्त नहीं होगा। हेनेल का कहना है कि 'जो व्यक्ति इसे हेतुनुमान कहता है उसे हेतुनुमान के सम्बन्ध में 'इससे कुछ अधिक जानना चाहिए कि उसमें एक 'क्योंकि' और इसलिए' होता है। तूम यह हेतु कहाँ लगाओ करोगे? 'कोजिटो एरगो सुम' यह सन्ति जिस पर धातुनिक वर्तन के समूचे इतिहास का भवन खड़ा है उसके रचयिता द्वारा एक स्वतः सिद्ध सत्य के रूप में प्रारम्भ की गई थी। कि हेतुनुमान के रूप में।<sup>१</sup> यह अनुमान नहीं है, बल्कि एक अद्वितीय तत्त्व का कथन है। ध्यात्मचेतना में विचार और सत्ता धर्मिमाध्य रूप से मिले हुए हैं। ध्यात्मा प्रथम निरपेक्ष मुनिविचरता ज्ञान है, समस्त तार्किक प्रमाणों

१. परिचोयक डी पेर १४११।

२. जार्जि बर्ट हेनेल कैपस का जर्मनी अनुवाद, (१७४) खण्ड १।

का ही परिणाम है। तथ्य के निर्णयों के लिए निष्पक्षता और निरभिनिविष्टता की आवश्यकता होती है किन्तु इसके विपरीत मूर्खों के निर्णय मनुष्य के अपने मज्जीब अनुभव पर ही निर्भर करते हैं। किसी कार्य की योजना सही है या गलत कोई बन्तु सुझा है या गुरुप इसका निश्चय नहीं मनुष्य कर सकता है जिसका अन्तःकरण प्रशिक्षित है और जिसकी संवेदनशीलता सही हुई है। तथ्य सम्बन्धी निर्णयों के सही या गलत होने की परवा आसानी से की जा सकती है, जबकि मूर्ख-सम्बन्धी निर्णयों की नहीं। किसी वृत्त के प्रति संवेदनशीलता जीवन का काप है वह केवल सीसकर प्राप्ति नहीं की जा सकती। वह आत्मविकास की भाषा पर निर्भर है।

इसके अलावा जिस वस्तु को हम धाम और पर दृष्टिवा न प्रत्यक्ष रूप में जानते हैं या बुद्धि द्वारा अनुमान में जानते हैं वह अस्तित्व में भी जानी जा सकती है। हम वस्तुओं को दृष्टिओं के माध्यम के बिना भी देख सकते हैं और सम्बन्धों को उनका सम्बन्धीता बिना बिना स्वतः स्फूर्त रूप में देख सकते हैं। दूसरे शब्दों में हम किसी भी प्रकार की मर्याद वस्तु को सीधा जान सकते हैं। सामान्य परिस्थितियों में हम तब तक यह ज्ञान के अव्यक्त प्रमाण होते हैं कि हमारे मन में क्या है जब तक कि वह उन बाधों या मर्यादों द्वारा प्रकट न करे। किन्तु मनोविद्या (टीर्नरपी) के तथ्यों में यह निश्चय कर दिया है कि एक मन दूसरे के साथ सीधा सम्पर्क स्थापित कर सकता है।

के द्वारा अपने प्रतीत अनुभव को संक्षिप्त करती हुई अपने सभी उद्देश्य की ओर बढ़ती जाती है। बल्कि वह विमुक्त सत् मान है जिसका न कोई प्रतीत इतिहास है और न भविष्य का लक्ष्य। वह अविभाज्य वतमान है जिसमें काल का विभाजन असंगत है। हम वह विमुक्त सत् तब जानते हैं या उसके निकट तब पहुँचते हैं जब हम वास्तविक आनन्द के विरले क्षणों में होते हैं। हमें विमुक्त निष्प्रापिक सत्ता का अनुसन्धान तब तक नहीं हो सकता जब तक कि जो कुछ हम देखते हैं उसे बुद्धि द्वारा विभाजित की जायेवासी विभिन्न क्षेत्रों में बाँटकर वस्तु प्रस्तुत करने की प्रवृत्ति से हम छुटकारा न पायें। दूसरे क्षणों में यह कहा जा सकता है कि हम विमुक्त सत् का अनुसन्धानात्मक अनुभव लयी कर सकते हैं जबकि हम लम्बे हो जायें। साधारणतः हमारा जीवन विमुक्त सत् मान नहीं है क्योंकि वह अक्षय यात्रिक है। इस लयीके से बर्बादी ने इस शब्द का प्रतिपादन किया है कि ज्ञाता ज्ञेय और ज्ञान के क्षेत्र के साथ कार्य करने वाली बुद्धि आत्मज्ञान प्राप्त नहीं कर सकती क्योंकि आत्मज्ञान में इन तीनों में भेद नहीं होता। बुद्धि यथि की साधारणतः एकता की उल्लेख कर लेती है। बल्कि अविभाज्य है और विभिन्न धाँकड़ों में बँटी हुई नहीं है। अनुसन्धानात्मक आत्मज्ञान अपने-आपको ज्ञान की एक और अलक्ष्य क्रिया के रूप में जानता है—एक ऐसी क्रिया के रूप में जो अपनी आत्मसत्ता के साथ एक है। शब्द मनों को हम अनुसन्धानात्मक अवबोध या सहानुभूतिशील व्याख्या के द्वारा ही जानते हैं।

जीवन की गम्भीरतम और युद्धतम वस्तुओं का ज्ञान हमें अनुसन्धानात्मक अवबोध के द्वारा ही होता है। हम उनकी सत्यता पर विश्वास कर लेते हैं उसके लिए तर्क नहीं करते। मूर्खों के क्षेत्र में हम इस प्रकार के ज्ञान पर बहुत अधिक निर्भर करते हैं। मूर्खों का स्वीकार और सृजन अनुसन्धानात्मक विमल

१. रिसेप्शन एग्जिस्टेंसल थियरी अनुवाद, पृष्ठ ११।

२. गुलाम बेगिब : एग्जिस्टेंसल ज्ञान की सत्ता है, वह वस्तु अनिश्चित है। वह एक ही अनुमान या अनुमान से नहीं जानते। बल्कि वह एक वस्तु निश्चित है जो एक निश्चित प्रकार के अनुमान से जाना जा सकता है। (लेख, दसम वरद डेबरी (१९९९), पृष्ठ १, पृष्ठ ६७)। यह कहना गलत नहीं होगा कि थियरी भी वस्तु के, उसके अन्तर्गत सम्बन्ध सदिश (जिसमें हमारी संवेदनात्मक प्रवृत्ति के साथ सम्बन्ध भी शामिल है), वस्तु ज्ञान का कार्य होगा। हम वस्तु का निर्माण। कारण यह है सम्बन्ध की सर्वप्रथमता से भिन्न सम्बन्ध का नकल है। यदि मैं दूसरे व्यक्ति को अपने सम्पूर्ण रूप में जानना तो मैं अपने वह व्यक्ति हो जाता। (लेख, गारबट जॉन १९, पृष्ठ १९)।

का ही परिणाम है। तथ्य के निर्णयों के लिए निष्पक्षता और निरभिमिबिच्छता की आवश्यकता होती है किन्तु इसके विपरीत मूर्खों के निर्णय मनुष्य के अपने सभी अनुभव पर ही निर्भर करते हैं। किसी कार्य की योजना सही है या गलत कोई वस्तु गुन्बर है या कुत्तप इसका निर्णय नहीं मनुष्य कर सकता है जिनका अन्तःकरण प्रशिक्षित है और जिनकी संवेदनशीलता सही हुई है। तथ्य सम्बन्धी निर्णयों के सही या गलत होने की परत धासानी से की जा सकती है, जबकि मूर्ख-सम्बन्धी निर्णयों की नहीं। किसी गुण के प्रति संवेदनशीलता जीवन का कार्य है वह ब्रजस सीखकर प्राप्त नहीं की जा सकती। वह धारमविकास की मात्रा पर निर्भर है।

इसके अलावा जिस वस्तु को हम धाम ठौर पर इन्द्रियों से प्रत्यक्ष रूप से जानते हैं या बुद्धि द्वारा अनुमान से जानते हैं वह अन्तर्ज्ञान से भी जानी जा सकती है। इन वस्तुओं को इन्द्रियों के माध्यम के बिना भी दल सकते हैं और सम्बन्धों को उनका सम्बा-बीड़ा विस्तार बिना बिना स्वतः स्फूर्त रूप में देख सकते हैं। दूसरे दृष्टों से हम किसी भी प्रकार की यथार्थ वस्तु को सीधा जान सकते हैं। सामान्य परिस्थितियों में हम सब एक यह ज्ञान के अयोग्य प्रतीत हान हैं कि दूसरे के मन में क्या है जब तक कि वह उसे बाधी या सबेत्तों द्वारा प्रकट न करे। किन्तु मनोविद्या (टीलीपीसी) के तथ्यी न यह सिद्ध कर दिया है कि एक मन दूसरे के साथ सीधा सम्पर्क स्थापित कर सकता है।

#### ७ अन्तर्ज्ञान और अल्पना :

वस्तु की यथार्थता यह चीज है जो अन्तर्ज्ञानात्मक बोध का महत्त्व वस्तुना न वृद्ध करती है। साम्य वस्तुओं के सामान्य प्रत्यक्ष ज्ञान से उन्हें एक ऐसी वस्तु का बोधा और अनिवार्य ज्ञान होता है जिसका एक अल्पना निश्चित स्वल्प होना है। इस स्वरूप को हम अल्पनी इच्छाओं और वस्तुनाओं से बरन नहीं सकते। उसी प्रकार अन्तर्ज्ञानात्मक जेतना न भी ऐसी यथाथ वस्तुओं का बोध होता है जिन्हें हम इच्छा में नहीं जान सकते। एक ऐसी वस्तु भी होती है जिसकी हम अपने अरमजव प्रत्यक्ष ज्ञान में भी वस्तुना नहीं कर सकते और फिर भी वह हमारे ज्ञान को सम्भव बनाती है। उसी प्रकार हमारे अन्तर्ज्ञान में भी एक ऐसी यथार्थ वस्तु होती है जो हमारे बोध को नियमित करती है। यह वास्तविक वस्तु नहीं होती बल्कि यथार्थ का एक सत्ता अनुभवमान ज्ञानी है।



शरीर की भाँसों से ही नहीं आत्मा की भाँसों से भी देख सकते हैं। घट्ट बस्तुएं आत्मा के प्रकाश में बँसी ही स्पष्ट हो जाती हैं। जैसे भौतिक चीजें ठारा देखी गई बस्तुएँ। प्रत्यक्ष ज्ञान का अतीन्द्रिय क्षेत्र में विस्तार हो अन्तर्ज्ञान है।

## ८. अन्तर्ज्ञान और बुद्धि

वेदों का अनुसार जीवन-जल अपने परिवेष्ट के नियामक नियन्त्रण के साधन के रूप में बुद्धि का विकास करता है। बुद्धि जिया के लिए आवश्यक है। यह जीवन बसाने वाली शक्ति है जिसके द्वारा जीवन निर्वाह इन्द्र को अपनी निज की शक्तियों के विस्तार के लिए साधनों के रूप में प्रयुक्त है। यह हम यथार्थ बस्तु के धार्मिक स्वरूप को जानना चाहते हैं तो हमें सारे व्यक्तित्व का उपयोग करना पड़ेगा जिसका बुद्धि केवल एक भाग है। एक सिर्फ उसी सीमा तक फैला होता है जिस सीमा तक यह यथार्थ के सजीव प्रवाह को हटाकर उसके स्थान पर स्थितिहीन संकल्पनाओं की एक प्रणाली को स्थापित करता है। विचार उपयोगी है किन्तु धर्म नहीं है। जबकि अन्तर्ज्ञान धर्म है चाहे उपयोगी न हो। बौद्धिक चेतना नियामक होती है। जब कोई व्यक्ति भ्रम पर विस्तीर्ण हो जाता है तो मैं यह देखने की जिज्ञा नहीं करता कि उसका रंग क्या है और वह कहाँ की बनी हुई है। बल्कि मेरी प्रतिक्रिया सिर्फ तुरन्त वहाँ से भाग जाने की होती है। मेरे लिए नियामक विनियमों की चीज सिर्फ उसका खतरनाक स्वरूप ही है। बाकी सब-कुछ मेरे लिए असंगत है। वैज्ञानिक ज्ञान नियामक चेतना के कार्यक्षेत्र का विस्तार ही है। यह यथार्थ से उसके कुछ ऐसे पहलुओं को ध्यान कर लेता है जो नियामक दृष्टि से उपयोगी हैं और जो अन्य मामलों में उपयोगी देने जा सके हैं। जिया तब तक सम्भव नहीं है जब तक यह प्रयत्नक्रम न हो और विचार, वहाँ तक कि यह तर्कबिध है, प्रयत्नक्रम ही है।

हम क्योंकि यथार्थ पर नहीं पहुँच पाते इसलिए हम अपने सिद्धान्तों की बुद्धि की प्रतीक्षा करते हैं। हम पूर्व-कथन (प्रिडिक्शन) की शक्ति से अपने विचारों की सत्यता की परीक्षा करते हैं। किन्तु प्रतीकों और सम्बन्धों में चाहे उनसे हम कितना ही पूर्व-कथन कर सकें अत्यधिक अनुभव की निश्चितता नहीं होती। एक भौतिक-शास्त्री कहता है कि यह विज्ञानी के नियमों को जानता है ज्ञान कि यह इस बात से अनभिज्ञ है कि स्वयं विज्ञानी क्या चीज है। विज्ञानी का उसका ज्ञान जो उसे सीखा प्राप्त नहीं हुआ अधिकाधिक बढ़ता जाता है किन्तु

मीमांसा ज्ञान नहीं वह मथना क्योंकि वह व्यक्तिगत ज्ञान होता है और दूसरों को दिया नहीं जा सकता। हम उसकी पूर्ति नहीं कर सकते हमसिंह उस पर मर्देह प्रकट कर विचार भी नहीं करते। [३] विमर्श मन के बौद्धिक या ऐतिह्यिक ज्ञान के धार्मिक मतों में परे होता है। अन्तर्ज्ञानात्मक ज्ञान की पूर्ति हमारी माहिरा के सम्मान में ही होनी रहनी है। वहीं एकमात्र पूरा ज्ञान होता है। वह सभी सम्भव है जबकि व्यक्ति पूर्णतः नया और अनुमित है। हम नहीं रूप में नहीं देन सकते हैं जबकि हमारा धार्मिक सत्ता व पूर्ण लेख और माहिरावस्था हो। अन्तर्ज्ञान हमारे अन्तर्गत सत्ता की अन्तिम बुद्धि है।

यह अन्तर्ज्ञान अने-अने वैज्ञानिक कथनों के द्वारा प्रकट या प्रचारित नहीं दिया जा सकता वह वास्तविक कथाओं वस्तुओं माहिरा और सत्ता के द्वारा प्रकट दिया जाता है। अन्तर्ज्ञान को अभिव्यक्त करने वाले प्रत्येक मन्त्रांश होने है क्योंकि वे जीवन को अभिव्यक्त करने हैं निरन्तरिक विवेचन को नहीं। वे स्वतन्त्र लक्ष्योन्मुख और नग्न होते हैं और उनमें आत्मा का स्वाग-प्रवेश होता है।

यदि हम 'ज्ञान' का परिभाषा निम्न लेते हैं ज्ञान वह ही भावित कर है जो दूसरों को 'संचारित' दिया जा सके और दूसरों और धार्मिक-वास्तवों में अभिव्यक्त दिया जा सके तो अन्तर्ज्ञानात्मक अन्तर्ज्ञान जो अन्तिमवर्गीय होती है और अनुमान के धार्मिक-वास्तवों में प्रकट नहीं की जा सकती ज्ञान नहीं बतलाती। विन्तु ज्ञान की सबसे अन्तिम कमीटी 'अन्तर्ज्ञान' नहीं बल्कि उसकी बुद्धिबलता है और वास्तविक अन्तर्ज्ञानात्मक अनुभव में यह बुद्धिबलता विद्यमान है 'अन्तिम' वह ही ज्ञान का एक प्रकार है।

यदि हमारा अन्तर्ज्ञान अन्तर्ज्ञानात्मक हम का ज्ञान यदि संचारित स्वयं अपनी आंतरिकता नहीं ज्ञान को अन्तिमवर्गीय की कोई धार्मिक-वास्तव नहीं होती। वह ज्ञान और ज्ञान में पूर्ण माहिरा होता और हमारा ज्ञान भी पूर्ण होता। हम 'ज्ञान' के ज्ञान के बाह्य वर्णों का कोई विचार नहीं होता और हम प्रत्येक क्षण ही नग्न का अवस्था होता अन्तर्ज्ञान उसकी पूर्ति के लिए किसी बाह्य वर्ण या बाह्य अन्तर्ज्ञान की आवश्यकता नहीं होती। हम और ज्ञान ज्ञान और अन्तर्ज्ञान विचार और पूर्ति अभी 'अन्तर्ज्ञान' है। वह अन्तर्ज्ञान नहीं है ज्ञान। यह एक ज्ञान है जिस अन्तर्ज्ञान है। वह ज्ञान ज्ञान है जो ज्ञान का अन्तर्ज्ञान है। वह अन्तर्ज्ञान है और वह अन्तर्ज्ञान के ज्ञान अन्तर्ज्ञान।

किन्तु वास्तविक ज्ञान एक दृष्टि से अपूर्ण होता है। क्योंकि उसमें कर्ता और कर्म का हाथा धीर ज्ञान का मेघ होता है। कर्म कर्ता तक एक माध्यम के द्वारा पहुँचता है। विचार धीर ऐन्द्रियिक प्रत्यक्ष वस्तुनिष्ठ ज्ञान के साधन के रूप में आवश्यक हो जाते हैं। इस प्रकार इसमें इमेखा ईश बना रहता है। किसी वस्तु का ज्ञान धीर उसकी सत्ता प्रत्यक्ष प्रत्यक्ष भी है। सत्ता विचार में समाविष्ट होने से इनकार करती है। इसलिए विचार को पुष्टि की आवश्यकता होती है। ज्ञान के क्षेत्र में हम तथ्यों धीर कल्पनाओं में प्रागुभक्तिक यथार्थ के पैमाने से जेब कर सकते हैं। हम किसी वस्तु को जानते हैं वह तभी कहा जाता है जबकि हम उस वस्तु को अनुभव की अन्य वस्तुओं के साथ निश्चित सम्बन्धों में स्थापित कर सकें। प्रागुभक्तिक यथार्थ का अर्थ है तात्त्विक विश्व के भीतर प्राकृतिक सम्बन्ध। जैसे-जैसे हमारा इन्द्रियों द्वारा प्राप्त ज्ञान बढ़ता जाता है, जैसे-जैसे नये प्रपञ्चों को ज्ञान के द्वारों के भीतर निश्चित स्थापित दिये जाते हैं जैसे-जैसे हमारे ज्ञान में भी वृद्धि होती जाती है। नये ऐन्द्रियिक तथ्य तभी सत्य स्वीकार किये जाते हैं जबकि वे हमारी योजना में अनुकूल बैठते हों। उनका प्रामाण्य उनमें स्वतः विश्वास मान नहीं होता बल्कि वह अन्य वस्तुओं में प्राप्त किया जाता है।

अन्तर्ज्ञानात्मक सत्य मानसिक दृष्टि की सीधी-साधी सरल किया होने के कारण सन्धेह से मुक्त होते हैं। वे इसलिए विश्वसनीय नहीं होते कि तर्क के द्वारा उनकी प्रामाणिकता सिद्ध होती है बल्कि क्योंकि हम इन सत्यों की अन्तर्ज्ञान से उपलब्ध करते हैं, क्योंकि हम उन पर विश्वास कर लेते हैं। सन्धेह तो तब पैदा होता है जब बिमर्श ऊपर न आ टपकता है। ठीक-ठीक बहुर आण तां तर्क-भिन्न ज्ञान वास्तव में अज्ञान है धारिणा है। वह चिर्क तभी तक प्रामाणिक होता है जब तक कि अन्तर्ज्ञान पैदा नहीं होता धीर अन्तर्ज्ञान तब पैदा होता है जबकि हम निजी अज्ञानपूर्व सत्ता के खोम को सतार फेंकते हैं धीर अपने भीतर विश्वास मान कुछ प्राथमिक ध्याना में लीट जाने हैं जहाँ में हमारी वृद्धि धीर ऐन्द्रियिक ज्ञान प्राप्त होता है। यदि अन्तर्ज्ञानात्मक ज्ञान तादात्म्य में प्राप्त होना वाला ज्ञान है तो यथाय सत्ता के अन्तर्ज्ञानात्मक ज्ञान की प्राप्ति का अर्थ यह है कि हम यथार्थ

नोट काँटन साधक — सत्य सत्य को न तो अज्ञान करणा है और न ज्ञान करीब। नये नये पढ़ना है बल्कि वह नाना रूपों की जाय उपलब्ध हो जिनमें से हमें ज्ञान करना है। जैसे कि ज्ञान प्रकाश का। ( ये ध्याना है न मन अज्ञान )



है कि आकार का बोध तब तक नहीं हो सकता जब तक कि माप तोल और गणना के निमित्त विज्ञानों द्वारा और अमूर्त अध्ययनों के कठोर और समसाध्य अभ्यास से मन को आवश्यक प्रारम्भिक प्रशिक्षण न मिल जाए।<sup>१</sup> अन्तर्ज्ञान तर्क विरोधी नहीं बल्कि तर्क से ऊपर है। यह एक ऐसा ज्ञान है जो समूची आत्मा द्वारा ग्रहण किया जाता है जो अपने ही किसी टुकड़ से चाहे वह प्रत्यक्ष ज्ञान हो या बौद्धिक तर्क ऊपर होता है। मन का समग्र जीवन उसके किसी विशिष्ट प्रकार से अधिक मूर्त होता है। इसका अर्थ यह है कि महान् अन्तर्ज्ञानों पर व्यक्तित्व की छाप होती है। किन्हीं जीवा व्यक्तियों को विज्ञान का एक ही नियम सूझ सकता है वैसे कि शक्ति और नैतिक के साथ सम्बन्ध हुआ भी किन्तु कोई भी दो व्यक्ति एक ही क्वालिटी का मुकाबला नहीं कर सकते क्योंकि कला समग्र व्यक्तित्व की समस्त आत्मा की अभिव्यक्ति है जबकि विज्ञान अपने सामान्य उपबीज में आत्मा के एक अंश की अभिव्यक्ति है।

## ६ अन्तर्ज्ञान पर हेगेल के विचार

अन्तर्ज्ञानात्मक ज्ञान के इस अखण्ड और समग्र स्वरूप पर जल देना इस लिए आवश्यक है क्योंकि हेगेल-जैसा विचारक उसकी आलोचना इस पक्षधरता के कारण करता है कि अन्तर्ज्ञानात्मक क्षिति क्षेत्र मानसिक जीवन से एक भिन्न और अलग-अलग वस्तु है और उससे अलग बर्तारता का बाध होता है वह भी क्षेत्र सत्ता से एकदम अलग और अमूर्त होता है। हेगेल का कहना है कि अभ्यवहित ज्ञान जिसमें विचार का कोई स्थान न हो धार नहीं हो सकता। वह अन्तर्ज्ञान को एक ऐसी वस्तु मानता है जिसका अर्थ से कोई सम्बन्ध नहीं है और जो इसी लिए हमें साधारण सत्ता के सिवाय और कुछ प्रमाण नहीं कर सकती। किन्तु जिस तरह केवल सत्ता की सभी को भी मूर्त अवस्था की सम्पत्ति से भरकर विभिन्न अर्थों का मूर्त रूप देना पड़ता है उसी तरह निरन्तर अन्तर्ज्ञान को भी मानसिक क्रिया के धर्मानुसार में गुप्त करना पड़ता है। हेगेल की यह आलोचना एक निहाय से अच्छी है क्योंकि वह इस प्रकार की बारम्बारों के विषय बतावनी देती है कि अन्तर्ज्ञान अर्थ के सर्वथा विपरीत है या कि अन्तर्ज्ञान निरी वस्तुता या निरी प्रभु शक्ति मान है।

जबकि यह हम अन्तर्ज्ञान को अर्थ के मुकाबले विरोधी के रूप में रखते है।  
१ रिचर्ड्स १९७-७९ ।









इन्द्रात्मक रूप अपने-आपको अभिव्यक्त करते हैं। बल्कि वह उनमें से किसी एक रूप से प्रारम्भ होता है और वह रूप हमें अपने प्रतियोगी रूप की ओर ले जाता है और फिर दोनों मिलकर परस्पर संघर्ष से एक ऐक्य का निर्माण करते हैं। जो उन दोनों परस्पर-विरोधी रूपों को परस्पर बाँधता है। अन्तर्ज्ञान की दृष्टि में वस्तु की अभिप्राय्य एकता एक प्राथमिक (मूल) यथार्थ वस्तु है किन्तु हेनेस यह मानता है कि वह दो परस्पर-विरोधी इन्द्रात्मक रूपों से मिलकर बनती है, जिनका अस्तित्व तार्किक दृष्टि से पूर्ण या एकता से पहले विद्यमान है। हेनेस के अनुसार एकता संश्लेषण के फलस्वरूप बनती है। जिसके बटकों का बोझ और प्रहज अस्मिष्ट पूर्ण से पहले होता है। हेनेस के इन्द्रात्मक तर्क का धार-तत्त्व एक सहज और असीमित विकास-प्रक्रिया है जिसके द्वारा एक सीमित और सांत वस्तु अपने विरोधी (प्रतियोगी) में प्रवेश करती है जिससे वह पहली वस्तु अपने-आपको समाप्त कर देती है और अपनी विरोधी वस्तु के साथ मिलकर एक उच्चतर और व्यापकतर संकल्पना में परिणत हो जाती है। पूर्व वस्तु की अन्तर्दृष्टि संश्लेषण के साथ प्राप्त होती है। वह विचारधारा सम्भवतः काष्ट से विरहसत में प्राप्त हुई है जो विमर्शात्मक विचार से पूर्व किसी एकता को स्वीकार नहीं करता। उसकी दृष्टि में अनेक का (चाहे वह अनुभव से प्राप्त हो वा प्रायनुभव धर्मात् अनुभव ही पूर्व ही) संश्लेषण ही सबसे पहले ज्ञान को बन्ध देता है।<sup>१</sup>

इसके अलावा हेनेस यथार्थ वस्तु को केवल इन्द्रात्मक तर्क के द्वारा समझे जाने योग्य कुछ सम्बन्धों का समूह बताकर मानना इच्छा तथा मानविक आन्तरिकता के तर्कों की उपेक्षा कर देता है। कम-से-कम यह प्रमानता जिस वस्तु को देता है वह निरा तार्किक तत्त्व है। यह ठीक है कि मनुष्य एक विचार करने वाला सत्ता है किन्तु उसका अस्तित्व केवल चिन्तन ही नहीं है। हेनेस भ्रम ही न मानता हो किन्तु उसके कुछ अनुवायी यथस्य यह मानते हैं कि केवल विचार ही समस्त सत्ता का सृजन करता है। यथार्थ सत्ता ही प्रतिपाद विचार है। प्रत्यय ही सत्ता के रूप में मूर्तिमान है। यथार्थ सत्ता सर्वसमावेधी तार्किक अनुभव का मन है। विचार प्रक्रिया एक तार्किक प्रक्रिया का ही अंग है एक असमाप्त तत्कालीन है। सारा मविष्य एक तरह से वर्तमान में निहित है। ब्रह्माण्ड की प्रक्रिया में नया कुछ घटित नहीं होता और न ही कुछ घटित

१. दिविक भाव और राजन। जर्मन केन गिब का संवेदी अनुवाद, पन्ना १।



हम अधिक गहराई से सोचते हैं अधिक गहराई से अनुभव करते हैं और अधिक सत्यता के साथ देखते हैं। हम अपना समस्त प्रकृति के आदेश के अनुसार देखते अनुभव करते और स्वयं बँधे हो जाते हैं। उस स्थिति में हम वस्तुओं को तर्क के प्राथमिक पैमानों से नहीं मापते हम एक सम्पूर्णता के साथ सोचते हैं। बुद्धि और अन्तर्ज्ञान दोनों का सम्बन्ध व्यक्ति की धात्मा के साथ है। बुद्धि केवल उसके एक विशिष्ट भाग का उपयोग करती है जबकि अन्तर्ज्ञान सम्पूर्ण व्यक्तित्व और धात्मा का उपयोग करता है। दोनों धात्मा में सन्निवृत्त हो जाते हैं और दोनों की प्रवृत्तियाँ और कार्य परस्पर-निर्मर हैं।

अन्तर्ज्ञानात्मक ज्ञान बौद्धिक ज्ञान नहीं है, वह असंकल्पनात्मक अवस्था है। वह बौद्धिक अन्तर्ज्ञान है जिसमें व्यक्तबहिष्ठा और व्यवहिष्ठा दोनों ही सम्मिश्रित हैं। वास्तव में जीवन भर हमारे अन्तर्ज्ञानात्मक और तार्किक दोनों पक्ष सक्रिय रहते हैं। विच्छेद नशित-आत्म में भी जहाँ परिणाम तक स्पष्ट नहीं होते जब तक कि वस्तुवस्तुओं को परस्पर मिलाकर एक तर्कपूर्ण रूप में न रखा जाए, अन्तर्ज्ञान का कुछ तत्त्व उपस्थित रहता है। कुछ मामलों में तदाहरणार्थ मूल्यों के मामले में हम सोच-समझकर तर्क किये बिना निर्णय और विनिरचय करते हैं। यद्यपि दोनों में से कोई भी प्रक्रिया विच्छेद रूप से किसी एक क्षेत्र तक सीमित नहीं है तो भी बौद्धिक प्रक्रियाएँ वस्तुओं के प्रेक्षण और वर्णन में तब तक उनके मात्रात्मक सम्बन्धों में अधिक उपयोगी होती हैं। अन्तर्ज्ञान हमें पुनः का प्रत्यक्ष प्रदान करता है और बुद्धि उसके अंगों का विश्लेषण। बुद्धि परस्पर विरोधी प्रतीत होने वाली वस्तुओं का जो विश्लेषण करती है स्वयं वह भी अन्तर्ज्ञान द्वारा प्रेरित होता है। अन्तर्ज्ञान हमें वस्तु के अंश नहीं बल्कि स्वयं वस्तु प्रदान करता है जबकि बुद्धि उसके अंशों का विस्तृत विश्लेषण करती है। अन्तर्ज्ञान हमें वस्तु के अद्वितीय और अनुपम स्वरूप का ज्ञान कराता है जबकि बुद्धि हम यह बताती है कि उसके कौनसे ऐसे गुण हैं जो दूसरी वस्तुओं से भी हैं। हर अन्तर्ज्ञान में कुछ बौद्धिक तत्त्व भी होता है और उसे और अधिक बौद्धिक बनाकर हम उस तत्त्व को गहरा कर देते हैं। यदि अन्तर्ज्ञानात्मक सत्य तर्कानुसारी सत्य सिद्ध नहीं किये जा सकते तो भी यह तो सिद्ध किया ही जा सकता है कि वे तर्क-विच्छेद नहीं हैं बल्कि तर्क के अनुकूल हैं। अन्तर्ज्ञान न तो समूह विचार और विश्लेषण है और न साकारहीन अन्वयकार और आधुनिक ऐम्पिरिक अनुभव। वह ज्ञान (विज्ञान) है जिसे धारस्तु ने 'नाउज' (ज्ञान) कहा

है जिसे बाते में सम्बन्धी बुद्धि कहा है।

१. बर्तमानात्म में धर्मज्ञान की आवश्यकता

जो महत्तम निश्चय हमारे जीवन और चिन्तन के आधार हैं मूल सामग्री हैं वे प्रत्यक्ष अनुभव में या तार्किक ज्ञान से नहीं प्राप्त किए जाते। हम यह कैसे जानते हैं कि यह ब्रह्माण्ड तत्त्वतः परस्पर-अपन और स्थिर है? हिन्दू विचारकों का कहना है कि या सर्वोच्च और स्वतन्त्र सत्यताएँ जीवन के उच्चतम को नियन्त्रित करती हैं वे आत्मा के सम्बन्धित अनुभव से उत्पन्न धर्मज्ञान के सत्य हैं। हमारी इच्छा और बुद्धि की दृष्टि में हमारे एक बहुत ही वस्तुओं का समुदाय है जो गूनाधिक परस्पर-असम्बद्ध हैं और उन (जिसे बुद्धि और बुद्धि) के बाहर हैं फिर भी एक की यह मायना है कि यह समझन और बहुत धर्मिक नहीं है बल्कि सत्ता का धर्मिक रूप एक मुख्यधर्मिक पुनः है। यदि हम हमारे को मुख्यधर्मिक और नरकपुनः न मान तो ज्ञान की सम्बन्धित प्रकृति धर्मिक और धर्मिक है। हमारे की यह सर्वज्ञता परिवर्तन की संरचना द्वारा हमें प्राप्त नहीं होती हमने न तो प्रकृति की वास्तविक और महत्तम सीमाओं को देखा है और न हम आत्मा की सम्बन्धित मुख्य गहराइयों तक गए हैं जिससे हम यह कह सकें कि सत्ता की नियमबद्ध एका एक सर्वमम परिणाम है। यह धर्म है कि विचार हमारे की समझता में विज्ञान के बिना घाटे नहीं कर सकता तथापि स्वयं विचार के लिए भी सत्ता की नियमबद्धता एक स्वतन्त्र स्वतन्त्र सत्य है। एक विज्ञान की ओर है एक की नहीं। हमारे तार्किक धर्मिक (इन्फर्न्स) ज्ञान की एक धर्मिक है इन्फर्न्स हमारी अपनी मत्ता में ही विचार को सम्बन्धित और नियन्त्रित करने वाले नियम की सम्बन्धित विचार मान है। प्रकृति की सम्बन्धित और सम्बन्धित एवं विचारमयी और ज्ञान के साथ एका है जोकि आत्मा धर्मिक-धर्मिक एका है। जब तक मैं स्वयं में (धर्मिक एक) रहता हूँ जब तक मैं हर वस्तु को एक एका के रूप में मान सकता हूँ। विचार का निर्माण वस्तु की सम्बन्धित धर्मिक के द्वारा हमारे भीतर विद्यमान ईश्वर के द्वारा होता है। विचार की सम्बन्धित और धर्मिकता जीवन का एक ऐसा मुख्य निश्चयार्थ ज्ञान है या निश्चयार्थ ज्ञान के दो हैं। वेदम सर्वोच्च (निश्चय) होने में काम नहीं कर सकता बल्कि वेद (गोपनीय) होता भी आवश्यक है। यदि हम यह चाहते हैं कि हमारी सर्व

की मान्यताएँ हैं किन्तु ये मान्यताएँ नरत धीरे धीरे धुलकर गयी हैं। ये मान्यताएँ धारमा के बोध हैं मनुष्य के 'स्व' के अन्तर्गत हैं और ये बची ही युक्तियुक्त हैं जैसा कि विश्व या जौदिक योजनाओं में विश्वास युक्तियुक्त होता है। हालाँकि इन अन्तर्गतों की प्राप्ति हमें विश्व धीरे धीरे जौदिक योजनाओं पर विश्वास के-से-से करनी पड़ी होती। इन मान्यताओं पर अविश्वास करने का अर्थ है पूरा सम्बन्ध। यदि सभी ज्ञान प्रत्यक्षारम्भ या संकल्पनात्मक (अनुमानात्मक) होते तो इन मान्यताओं पर अविश्वास अनिवार्य हो जाता। अन्तर्गतारम्भ भाव मान्यताओं की बँधता का प्रमाण कुछ-कुछ वैसा ही है जैसा कि कष्ट के प्राक्नुमत्त तत्त्वों की संघता का प्रमाण। हम उन्हें सोच-विचार या तर्क के द्वारा उड़ा नहीं सकते। उनका विरोधियों (प्रतिबोधियों) की कल्पना नहीं की जा सकती। यह सम्भव नहीं है कि हम उन पर अविश्वास करें, फिर भी बुद्धि धीरे तर्क के माध्यम पर भासकर रहें। ये मान्यताएँ हमारे मन की रचना में सम्मिलित हैं। ये हमारी आत्मा के साथ अविभाज्य रूप से जुड़ी हुई हैं। वे दृष्टिबन्धन ज्ञान से या तर्क के द्वारा जिये गए अनुमान से प्राप्त निष्कर्ष नहीं हैं। फिर भी यदि हम उनका उपयोग न कर तो न प्रत्यक्ष ज्ञान सम्भव है और न अनुमान। यदि हम धारमज्ञान को अस्वीकार करें, यदि हम मनुष्य की धारमा में किसी स्वतः प्रकाशत्व का स्वीकार न करे तो यह सम्भव ज्ञान और जीवन से ही अन्तर्गत करना होगा। व्योर्केस्टेस की एक महान् उक्ति है 'आमोस हर चीज के लिए तर्क की खोज करते हैं वे एक प्रकार न तर्क का हमेंसा के लिए ही उपकरण बन चुके हैं। यदि सम्भव ज्ञान अपनी प्राप्ति निश्चय के लिए किसी बाहरी बलीनी पर ही निर्भर हो तब तर्क भी ज्ञान प्राप्ति का नहीं होता। तब चीज दूसरी पर निर्भर है और दूसरी-तीसरी पर इस प्रकार एक अनन्त श्रृङ्खला बन जाती है। इस श्रृङ्खला की अन्तर्गतता न बनने का तब ही उद्गार है कि हम ज्ञान की तर्क ज्ञान स्वीकार कर उसे स्वतन्त्र प्रमाण हो। ज्ञान का प्रमाण ज्ञान धारमज्ञान ही है। विचार के लिए कोई ऐसी चीज मोचना सम्भव नहीं है या सम्भव है। यदि ऐसा सम्भव हो तो मनुष्य की ऐसी कोई बाह्य बलीनी या नैमाणा नहीं हो सकती। आ विचार के भीतर स्वतः प्रमाण बलीनी का ज्ञान है तब क्योंकि इस प्रकार की बाहरी बलीनी का ज्ञान स्वतः विचार का तब का तब ही तब तब प्रमाण के लिए तब बाहरी बलीनी की सम्भव नहीं। ये विचार स्वतः का प्रमाण ही तब ज्ञान निश्चित है कि तब ज्ञान धीरे तब तब तब बना नहीं। निश्चय से इस प्रमाण पर निर्भर करने हुए



की मायताएँ हैं किन्तु ये मायताएँ गलत थीं समुक्तिपुस्त नहीं हैं। ये मायताएँ धारवा के शेष हैं मनुष्य के 'स्व' के व्यस्तर्जन हैं और वे सही हैं। मुक्तिपुस्त हैं सही कि बिस्व या बौद्धिक योजनाओं में बिदबात मुक्तिपुस्त हाथा है हाथोंकि इन व्यस्तर्जनों की प्राप्ति हम बिस्व और बौद्धिक योजनाओं पर बिदबात के-न डब से नहीं होती। इन मायताओं पर बिदबात करने का कार्य है पूर्ण सम्प्रेषण। यदि सभी ज्ञान प्रत्यक्षारम्भ का सफलतात्मक (धनुमानात्मक) होते तो इन मायताओं पर बिदबात अनिवार्य हो जाता। अन्तर्जनात्मक धातु मायताओं की रचना का प्रमाण कुछ-कुछ सही है। जैसा कि कष्ट के प्रापमुक्त तरा की रचना का प्रमाण। हम उन्हें मोक्ष-विचार या लक्ष के द्वारा उड़ा नहीं सकते। उनका बिरो बिरो (अनिशोबिरो) की रचना नहीं की जा सकती। यह सम्भव नहीं है कि हम उन पर बिदबात कर कि भी मुक्ति और लक्ष के मार्ग पर धाक रहे। ये मायताएँ हमारे मन की रचना में सम्बद्ध हैं। ये हमारी आत्मा के साथ बिरो

यह ब्रह्माण्ड मानवीय आत्मा की पुकार को सुनेगा और ससफी मार्गों को पूरा करेगा। यह तथ्यों का संचार आत्मा के बाधा के अनुसार चलेगा ? आनुभविक बोध के दृष्टिकोण से तो यह मान्यता कि प्रकृति और आत्मा के राज्य अस्तित्व और मूल्य एक-दूसरे के विरुद्ध नहीं हैं। एक निरी प्राक्कल्पना है, किन्तु अस्तर्जन की दृष्टि से देखा जाए तो यह एक तथ्य है। तर्क की दृष्टि से देखा जाए तो सार्थक सना की संरचना में ऐसी कोई चीज नहीं है जो इस प्राक्कल्पना का समर्थन कर सके। हालांकि स्वयं तर्क उसे किसी तरह सिद्ध नहीं कर सकता। यह कोई संसार को सँसाड़ी मान लेने का प्रयत्न नहीं है, बस कि हम उसे देखना चाहते हैं। यह तो मनुष्य की आत्मा का आधारभूत कथन है, यह समस्त मूल्यों का आधार और समस्त जीवन का निरपेक्ष सिद्धान्त है। यह मान्यता इस बात पर बल देती है कि नैतिक व्यवस्था का आधार ही वास्तव में अवस्थित ब्रह्माण्ड का मूल स्रोत है। जीवन ही हम पर यह बाधित बोधता है कि हमें सच्चा और अज्ञान बनना है। हमारे बुद्धि और पाप भी एक ऐसी वस्तु के गलत कथन हैं जिसका मूल्य बुद्धि और पाप नहीं बल्कि अज्ञान और पुण्य है। प्रकृति अस्तर्जन बुद्धि और पाप में पूर्ण करती है और अज्ञान के लिए प्रयत्न करती है। यह समस्त आधारभूत का मूल स्वतंत्र सिद्धान्त है।

इसी प्रकार मनुष्य का हृदय मुक्त की कामना करता है। बुद्ध और धर्म को दूर करना हमारी प्रकृति की प्रमाण वृत्ति है। जीवन मृत्यु का प्रतिभाषी विरोधी और जलता है। पीड़ा बननी और असीमत्व का वांछनी सत्ता की हमारे सच्च आत्म-स्वरूप की अविच्छिन्न सच्चायनाधी के विरोधी हैं, दूर करने के लिए निरन्तर प्रयत्न चलता रहता है। सभी अस्तर्जनों का सम्बन्ध आत्मज्ञान में होता है। हमारे ज्ञान में होने वाली समस्त बुद्धि इस सत्य ब्रह्म का ही विस्तार है, मनुष्य के मन का उनकी आत्मा में अविच्छिन्न साध्यावेद्य है। समस्त मनुष्य उसी में विलीन होता है और उसी में रहता है। जैसा कि उपनिषद् में कहा है वह मन और इन्द्रियों की पहचान पर है। हालांकि वह मन और इन्द्रियों के बारे में सोचता है।

यदि अस्तर्जन हमें तब मुख्य निरवस्था की स्वतंत्र सिद्धान्तों का ज्ञान प्रदान न करे, अज्ञान न तो हम अज्ञान कर सकें और न बुद्धि तो हमारे जीवन का अस्त हो जाए। ब्रह्माण्ड की नैतिक दृष्टि न मरुद्वीप सावित्र दृष्टि में गहनता और मीमांसा बोध की दृष्टि में सुन्दरता विज्ञान उस ज्ञान का नैतिक आधार



प्रणाली का परिणाम और निष्कप सही हो तो यह आवश्यक है कि हम उसे सही आधार-वाक्यों से प्रारम्भ करें। अन्तर्ज्ञान भी उतना ही सबन है जितना कि स्वयं जीवन जिसकी धारणा से वह उत्पन्न होता है। वह हमें बताता है कि यह विश्व एक धार्मिक क्रम-व्यवस्था का धर्म है। भले ही हम उसका लिए स्पष्ट और तर्कसंगत प्रमाण न ढूँढ सकें। धार्मिकतात्मक बुद्धि जिस एकात्म और सहस्वरता को जानने का प्रयत्न करती है उसमें हम अन्तर्ज्ञान से लाभ लेते हैं। प्रकृति में इतने अधिक और स्पष्ट सममानेपन के बावजूद हम यह विश्वास कर लेते हैं कि वह विरचनीय है और एक नियत क्रम में बधी हुई है। वैज्ञानिक अनुभव हमारी इस विश्वास की साहसिकता की अधिकाधिक पुष्टि करता है किन्तु हमारा यह विश्वास अभी भी तर्कशास्त्र का तर्कवाक्य नहीं बनता। हमारा समूचा ठाकुर जीवन एक अधिक यथार्थ अन्तर्दृष्टि की बुनियाद पर विकसित होना और बढ़ता है, और वह अन्तर्दृष्टि ठीक समझदारी सिद्ध होती है। नमस्ते नहीं क्योंकि उसके आधार पर हम धामे बढ़ सकते हैं।

इसके अलावा हम यह कैसे जानते हैं कि इस ब्रह्माण्ड में जीवित रहना अच्छा है? आधारशास्त्र के जो सिद्धांत इस प्रश्न का उत्तर देने का प्रयत्न करते हैं वे यह मानकर चलते हैं कि जीवित रहना अच्छा है और यह ब्रह्माण्ड हमें निराश नहीं करेगा। मरार अन्ततः भद्र है। जिस प्रकार वैज्ञानिक बोध इस पुनरावृत्ति के साथ प्रारम्भ होता है कि हमारी क्षमताएँ विरवात और भरोसे के योग्य हैं और उनमें हम साथ ही एक ऐसी प्रणाली पर पहुँच सकते हैं जिसमें यह समार हमारा लिए अनुकूल पड़ेगी नहीं रहेगा। उसी प्रकार वैज्ञानिक आधारशास्त्र यह मानकर चलता है कि जीवन जीने योग्य है और उसमें हम अन्तर्दृष्टि को प्राप्त कर सकें और हम समार को उसके आमुखान्त मितिक सुधार के लिए बजबूर कर सकेंगे। हम यह मानकर चलते हैं कि एक ईश्वरीय आवेग हमें यह प्रेरणा देगा कि मैं अब भी धार्मिक धर्मशास्त्र पर चलने के बजाय देह के शारीरिक सम्मान के सम्पन्न कर लूँ। किन्तु इन सम्मान का धर्म सांसारिक मूल-असुख नहीं है। नवशास्त्र और आधारशास्त्र यह मानकर चलते हैं कि जीवन धर्मपूर्ण है। इन धर्मपूर्णता की उम्मेद धर्म प्रयोजन के लिए आवश्यकता है किन्तु उन व मित नहीं कर सकने स्वतन्त्रता जानते हैं।

हम चाहते हैं कि यह समार अच्छा हो, किन्तु क्या यही उसके अन्तर्दृष्टि होना न होना व पर्याप्त नहीं है? क्या हम यह निश्चिन्त कर ले बताता कर सकते हैं कि

बाधाओं के ने सिखा है 'अत्यन्त मन का स्वाभाविक नियम है और अत्यन्त और गलती अपवाद है। 'यदि आप मन के विचार को कुछ निर्मल रूप में धर्मात् जैसा कि वह अपने प्राकृतिक रूप में है उसी रूप में और कुछ निश्चित चीजों में रहित प्रवृत्ति कर सके तो आपको उसमें यथार्थ का सच्चा रूप मिलेगा। क्योंकि विचार का स्वभाव ही यह है कि वह यथार्थ को प्रकट करता है और उससे यथार्थ को अभि व्यक्ति उसका सहज स्वरूप है अपवाद नहीं है। अत्यन्त विचारक प्राणी में मान नीचे विचार की प्राथमिकता का विचार अन्तर्निहित रहता है। गलती विचार नहीं है। हम उसे सोचते कभी नहीं बल्कि वह लोगों के भावों और स्वाधों के कारण हो जाती है जो उनके विचारों को बाध की तरह डक मन है। हमारा तात्त्विक ज्ञान सत्य और गलती का विषय है क्योंकि क्रियात्मक और व्यापक हरिण प्रमाणों विमुक्त विचार में बाधा डालती हैं। यदि मन को मुक्त न किया जाए और वह समस्त कामना और चिन्ता को समस्त स्वार्थ और नेह का उतार न तक तो वह कुछ सत्ता के क्षेत्र में प्रवेश नहीं कर सकता और न उन अभिव्यक्त कर सकता है। यह विमुक्त विचार की स्थिति ज्ञाता और ज्ञेय के बीच और गलती के क्षेत्र में पहले की स्थिति होती है। ये क्षेत्र कुछ विचार की स्थिति में नहीं बल्कि बाद में विमर्श के स्तर पर पैदा हुए हैं। जो सब तात्त्विक मामलों में अन्तर्निहित है उसका तात्त्विक ज्ञान सम्भव नहीं है। जीवित आत्मा समस्त विचारों का अन्तिम आधान है और क्योंकि वह अन्य किसी भी आधान से युक्त है इसलिए वह स्वतन्त्र और निर्यातिक है। इसी प्रकार नैतिक सुनिश्चितता के लिए भी एक उच्चतम उद्देश्य की आवश्यकता है जिसमें वेच नक उद्देश्य निकलने हों—एक ऐसा उद्देश्य जो स्वयं आत्मा में उद्भूत होता है और जिसमें अन्य कम सामान्य नैतिक उद्देश्यों की भी आवश्यकता है। सब सामान्यताओं की अन्तिम सामान्यता यह है कि हमारे भीतर एक आत्मा है मनुष्य में ईश्वर का बास है। जीवन ईश्वर है और उनका प्रमाण स्वयं जीवन ही है। यदि हम अपने भीतर किसी जगह पूर्ण निश्चय में यह अनुभव न करने कि ईश्वर है तो हम जी न सके। यदि मृत्यु और अज्ञान भी सचेष्ट करन सके ता व भी कुछ जानें। हमारे जीवन अपनी निज की सीमाओं में नहीं जिये जान। हम स्वयं एकाकी नहीं हैं। हम ईश्वर-यानव हैं।

को मान्यताएँ हैं किन्तु ये मान्यताएँ गलत और अनुचितयुक्त नहीं हैं। ये मान्यताएँ आत्मा के बोध हैं मनुष्य के 'स्व' के अन्तर्ज्ञान हैं और ये बस ही युक्तियुक्त हैं जैसा कि बिस्व या बौद्धिक योजनाओं में बिश्वास युक्तियुक्त होता है। हालाँकि इन अन्तर्ज्ञानों की प्राप्ति हमें बिस्व और बौद्धिक योजनाओं पर बिश्वास के-स-ईग से नहीं होती। इन मान्यताओं पर अविश्वास करने का अर्थ है पूर्ण सम्बेहवास। यदि सभी ज्ञान प्रत्यक्षात्मक या सत्यस्वात्मक (अनुभवात्मक) होते तो इन मान्यताओं पर अविश्वास अनिवार्य हो जाता। अन्तर्ज्ञानात्मक याच मान्यताओं की बेबता का प्रमाण कुछ-कुछ जैसा ही है जैसा कि कष्ट के प्राप्तिनुभव तत्त्वों की बेबता का प्रमाण। हम उन्हें सोच-विचार या तर्क के द्वारा उड़ा नहीं सकते। उनके बिरोधियों (प्रतिबोधियों) की कल्पना नहीं की जा सकती। यह सम्भव नहीं है कि हम उन पर अविश्वास कर, फिर भी बुद्धि और तर्क के माग पर धास्क रहें। ये मान्यताएँ हमारे मन की रचना से सम्बन्ध हैं। ये हमारी आत्मा के साथ अविभाज्य रूप से जुड़ी हुई हैं। ये इन्द्रियजन्य ज्ञान से या तर्क द्वारा किये गए अनुमान से प्राप्त निष्कर्ष नहीं हैं। फिर भी यदि हम उनका उपयोग न करें तो न प्रत्यक्ष ज्ञान सम्भव है और न अनुमान। यदि हम आत्मज्ञान को अस्वीकार करें, यदि हम मनुष्य की आत्मा में किसी स्वतः प्रकाशतत्त्व को स्वीकार न कर तो वह समस्त ज्ञान और जीवन से ही इन्कार करना होगा। प्योफेस्टस की एक महान् उक्ति है 'जो लोग हर चीज के लिए तर्क की धोख करत हैं वे एक प्रकार में तर्क को हमसा के लिए ही अपवर्ण्य कर देने हैं। यदि समस्त ज्ञान अपनी प्राप्ति निरना के लिए किसी बाह्यी बसोटी पर ही निर्भर हो तब कोई भी ज्ञान प्राप्ति बिना नहीं रहता। एक चीज हमारी पर निर्भर है और दूसरी-तीसरी पर इस प्रकार एक अनन्त श्रृङ्खला बन पड़ती। हम श्रृङ्खला की अनन्तता में बचने का एक ही उपाय है कि हम ज्ञान की एक प्राप्ति स्वीकार कर जो स्वतन्त्रमान हो। ज्ञान स्वतः प्रमाण मात्र आत्मज्ञान ही है। विचार के लिए कोई ऐसी चीज सोचना सम्भव नहीं है जो सत्य न हो। यदि ज्ञान सम्भव हो तो सत्य की ऐसी कोई बाह्य बसोटी या प्रमाण नहीं हो सकता जो विचार के अंगर रचन-प्रमाण कमीटी का स्थान में न हो क्योंकि इस प्रकार की बाह्यी बसोटी का बोध स्वयं विचार का एक कार्य होगा और उसे स्वयं प्रामाण्य के लिए एक बाह्यी बसोटी की जरूरत होगी। एक विचारक ज्ञान की प्रवृत्ति में ही यह ज्ञान निहित है कि वह सत्य और पराजित विचार बना नहीं है। जिनका के इन कथन पर ध्यान करने हूँ

बासोके मे लिखा है, सत्य मन का स्वाभाविक नियम है और असत्य और गलती अपवाद हैं। 'यदि आप मन के विचार को कुछ निर्मम रूप में धर्मात् वैसा नि-  
 बहु अपने प्राकृतिक रूप में है उसी रूप में और कुछ निश्चित दोषों में रहित प्रकट  
 कर सके तो आपको उसमें यथार्थ का सच्चा रूप मिलेगा। क्योंकि विचार का  
 स्वाभाव ही यह है कि वह यथार्थ को प्रकट करता है और उससे यथार्थ की प्रति-  
 मूर्ति उसका सहज स्वरूप है अपवाद नहीं है। प्रत्येक विचारक प्राची में मान-  
 बीय विचार की प्रामाणिकता का विश्वास अन्तर्निहित रहता है। गलती विचार  
 नहीं है। हम उस सोचते नहीं बल्कि वह लोगों के धारणों और स्वार्थों के  
 कारण हो जाती है जो उनके विचारों को बाधन की तरह एक सेत है। हमारा  
 तात्त्विक ज्ञान सत्य और गलती का विषय है क्योंकि क्रियात्मक और व्याव-  
 हारिक प्रेरणाएँ विषुद्ध विचार में बाधा डालती हैं। यदि मन को मुक्त न किया  
 जाए और वह समस्त कामना और चिन्ता को समस्त स्वाध और बेह को सतार  
 न सके तो वह कुछ सत्ता के लोभ में प्रवेश नहीं कर सकता और न उसे प्रविष्टिस्त  
 कर सकता है। यह विषुद्ध विचार की स्थिति ज्ञाता और ज्ञेय के सत्य और गलती  
 के भेद से पहले की स्थिति होती है। ये भेद कुछ विचार की स्थिति में नहीं बल्कि  
 बाद में विमर्श के स्तर पर पैदा होते हैं। जो सब तात्त्विक ज्ञानों में अन्तर्निहित है  
 उसका तात्त्विक ज्ञान सम्भव नहीं है। जीवित धात्मा समस्त विचारों का अन्तिम  
 आधार है और क्योंकि वह अमर किसी भी आधार से मुक्त है इसलिए वह  
 स्वतन्त्र और निर्यायिक है। इसी प्रकार नैतिक सुनिश्चितता के लिए भी एक  
 उच्चतम उद्देश्य की आवश्यकता है जिससे दोष सब उद्देश्य निकलते हैं—एक  
 ऐसा उद्देश्य का स्वयं धात्मा में उत्पन्न होता है और जिससे अमर कम सामान्य  
 नैतिक उद्देश्यों की भी आवश्यकता हो। सब मामूली धात्मा की अन्तिम मान्यता यह  
 है कि हमारे भीतर एक धात्मा है। मनुष्य में ईश्वर का वास है। जीवन ईश्वर है  
 और उसका प्रमाण स्वयं जीवन ही है। यदि हम ध्यान भीतर किसी बाह्य पूर्व  
 निश्चय से यह अनुभव न करने कि ईश्वर है तो हम भी न करने। यदि मूर्ख और  
 अग्रमा भी समझे करने लगे तो वे भी बुद्धिवाले। हमारे जीवन अपनी निज की  
 सीमाओं में नहीं विद्यमान है। हम स्वयं पराधीन नहीं हैं। हम ईश्वर-मानव हैं।



धनुषध के अनुमान हो। जब ज्योतो यह बहता है बिज्ञान का समस्त प्रशिया स्मरण करने की प्रशिया के समान है ना उसका धमियाव यह होता है बिज्ञान स्मरण सत्य एक माय गया भी है और पुराना भी गृह्यमय भी है और परिचित भी नमनात्मक (कानिनिमन) भी है और श्रमधमिनात्मक (शिवधमिनिमन) भी। धर्मशास्त्र की जो मना और मूय्य होना का मूल आधार है नर्क डाग क्याया नहीं की जा सकती। ज्योतो में इनके निम्न एक उभया का प्रयोग किया है। 'धर्मशास्त्र' का आधार के जगत् के नाच की मध्यम है का मूर्ध का हय्य वस्तुओं के जगत् ॥ है। वह उनका धर्मिण्य का मान है ॥ उन धानाविन करने वाला प्रमाण भी है। वह एक स्वतन्त्रिण्य पुन लभ है जिस किसी धर्म प्रमाण न सिद्ध नहीं किया गया। ज्योतो में वह बुनियादी प्रमाण (का धर्म प्रमाणों की बुनियाद है) गृह्यमय मय य इनामिण्य प्रकट किया है क्योंकि वह नाविक ज्ञान का विषय नहीं है। वह प्रमाण के द्वारा सिद्धि वा ज्ञान के द्वारा विस्वास का विषय है। ताविक दृष्टि न देना जान तो वह एक महान् श्रावधन (श्रावधनीधमिण्य) का एक दगम्भी प्रमाण है। वह अनुभव किया जाना है और श्रानुभव के पुष्ट किया जाना है वह किसी धर्म ज्ञान के अनुमान द्वारा ज्ञान नहीं किया जाना और न किसी की मन्त्राया जाना है। इस उन सत्य मयमने है किन्तु किसी नर्क द्वारा नहीं बल्कि धर्म मयुषी प्रकृति द्वारा जिसके द्वारा धर्म और भावनाओं को मन्त्रिण्य है अनुभव करने है। ज्योतो में धर्म प्रमाणस्मरण का सिद्धांत धर्मविषय न लिया था। उनसे ताविक ज्ञान और धर्मशास्त्र के का धर्म किया था वह धर्म नव किसी-किसी का न बना था ॥ है।

धर्मशास्त्र के सिद्धे मातृक बता है वह उन पुन स्वतन्त्रिण्य सिद्धांतों का सिद्धे मन्त्राव नर्क धर्म आधार के रूप में स्वीकार करने है धर्मशास्त्रात्मक धर्म है ॥ न ॥ प्रमाणों न सिद्ध किया जा सकता है और न लक्षण। उनसे ज्ञान सिद्ध है कि धर्म स्वतन्त्रिण्य स्वतन्त्र सिद्धांतों का परिवर्तन बने है मन्त्रा है ॥ इस स्वतन्त्रिण्य सिद्धांतों का धर्मशास्त्र स्वतन्त्रिण्य कर प्रकट है। इस ॥ धर्मशास्त्र धर्म के ज्ञान है ॥ स्वतन्त्रिण्य धर्म शास्त्र धर्म सिद्धांत के द्वारा नहीं है।

## १२ वैकार

वैकार ने इस बात पर बल दिया है कि स्वयं हमारे विचार के स्वयं से ही ईश्वर के अस्तित्व का स्पष्ट प्रमाण मिल जाता है। उसका सम्बन्ध धर्मशास्त्रों के अस्तिमितता के उसी शेष से है जिससे गणित विज्ञान के मूल अस्तमित्य स्वीकृत सिद्धांतों का। इन प्रत्ययों की सत्यता इस बात में है कि वे स्पष्ट रूप से समझ में आते हैं। इसके लिए किसी धार्मिक प्रमाण की आवश्यकता नहीं है क्योंकि समस्त अनुभव ही उनकी पुष्टि करता है। वैकार ने यह कहकर स्थिति को अनादिक रूप से उलझा दिया है कि स्पष्ट और विविक्त प्रत्ययों की सत्यता में हमारे विश्वास का आधार ईश्वर की सत्यता है। कारण यह कि स्पष्ट और विविक्त प्रत्ययों को ईश्वर ही असत्य नहीं बना सकता। वे स्वयं ही सत्य हैं और उनका स्पष्ट रूप से बुद्धिमत्ता होता ही उनकी सत्यता का पर्याप्त प्रमाण है। कटवर्ध ने वैकार द्वारा स्पष्ट और विविक्त प्रत्ययों की पुष्टि के लिए बतायी गई कड़ी की चर्चा करते हुए यह ठीक ही कहा है 'सत्य कृत्रिम वस्तु नहीं है। यह ऐसी चीज नहीं है कि जब चाहे बनाई जा सके। यह तो सिर्फ 'है'। सत्य का जीवन-रूप उसकी यह स्पष्ट सुबोधता और बुद्धिमत्ता ही है।' वैकार ने यह स्वीकार किया है कि धर्मशास्त्रात्मक ज्ञान जिसके उद्गम को उसने बुद्धि का प्रकाश कहा है ऐसा ज्ञान है जो इन्द्रियों के परिवर्तमान साक्ष्य और कल्पना की भूल करने वाली सरचनाओं से उद्भूत भ्रामक मिश्रण दोनों से भिन्न है। यह एक धर्मज्ञान है जो हमें अनावृत और एकाग्र मन से इसी स्पष्ट और विविक्त रूप में प्राप्त होता है कि इन उसके सम्बन्ध में समस्त सम्बन्धों से मुक्त हो जाते हैं।

## १३ स्थितिज्ञा :

स्थितिज्ञा ने कल्पना और तर्क-बुद्धि को धर्मशास्त्र(साहित्यिक दृष्टिकोण) से भिन्न माना है। कल्पना से हम सम्मति या मानी अपर्याप्त और उलझे हुए विचार बनाते हैं। तर्क-बुद्धि द्वारा हम विविक्त नियमबद्ध ज्ञान प्राप्त करते हैं जो एक वैज्ञानिक की विशेषता है। किन्तु विज्ञान की बुनियाद में जीवन का प्राण निरुपम मया है। सिर्फ धर्मशास्त्र ही उसमें पुनः इस प्राण की प्रतिष्ठा कर सकता है। 'हम तीसरे प्रकार के ज्ञान से जो कुछ समझते हैं उससे हम नृप प्रसन्न होते हैं और हमारी इस प्रसन्नता के साथ यह प्रत्यय भी रहता है कि ईश्वर उसका कारण

है। 'वस्तुओं के धातुविक स्वरूप का जानने के लिए, अर्थात् उन्हे वैज्ञानिक की भाँति सामान्य रूप में जानने के लिए नहीं बल्कि जिस तरह ईश्वर उन्हें अन्तर में जानता है उस तरह जानने के लिए हमें एक उच्चतर शक्ती के ज्ञान की भी आवश्यकता है जिसकी धोर वैज्ञानिक ज्ञान खनैत करता है।' <sup>१</sup> 'उपेक्षित' शीटिज में कहा गया है कि अस्तित्वनिर्णयक ज्ञान का अर्थ 'तर्क या बुद्धि में किसी वस्तु पर विश्वास करना नहीं है बल्कि उस वस्तु के साथ अभ्यवहित निश्चय स्थापित करना है। यह अस्तित्वनिश्चय किसी अर्थ वस्तु से पैदा नहीं होता बल्कि स्वयं ज्ञेय वस्तु हमारे बोध में अपने-आपको प्रकटित करती है।' <sup>२</sup> अस्तित्वनिश्चय प्राप्त भूँकीने मन को उच्चतम सांख्य प्राप्त होती है।

## १४ साहचरित्व

साहचरित्व मे अपनी 'न्यू ऐमेज' पुस्तक में कहा है कि 'धुंध बुद्धि जैसी एक वस्तु भी है जिसकी परम धारम प्रत्यक्ष ज्ञान की जा सकती है। हमारा यह विश्वास कि बुद्धि में स्वयं बुद्धि के सिवाय कुछ भी छह्य या अस्तित्व नहीं है, हमें विश्वास को स्वीकार नहीं करना कि समस्त ज्ञान या तां प्रायध्यात्मक है या धातुविक।'

## १५ पारमार्थिक

पारमार्थिक की यह अवधि बहुत प्रसिद्ध है कि हृदय के अपने निश्चय कर्तक होने है जिन्हें बुद्धि नहीं जानती। देश नाम गति और समस्या का अस्तित्व धादि स्वयं निश्चय स्वीकृत निष्कर्षों का ज्ञान भी ज्ञाना है। निश्चित होता है जिनका कि हमें अपनी तर्क-बुद्धि द्वारा प्राप्त निष्कर्षों का ज्ञान। बुद्धि स्वयं यह स्वीकार करती है कि हृदय हमने कहे भी एक अत्यन्त श्रेष्ठ होता हुआ है। पारमार्थिक के अनुसार मन का तर्क में सोचना है—एक मन्त्रि की पदवि मे (मन्त्री उपोपत्री) धोर हमने एक मन्त्रि पदवि मे (मन्त्री व विवेक)। हम हमारी पदवि में हम तर्क की हमने धोर अनुभव करने है।

१. एडम, २७।

२. एडम, २१४ निम्न १८८।

३. २१४ निम्न १८८।

४. एडम, २९९।



## १६. काष्ट :

धर्म के दर्शन को वास्तव की मुख्य देन उसका यह धारण है कि ईश्वर को तब से सिद्ध नहीं किया जा सकता। अपनी पुस्तक 'विश्वीय धार्मिक प्योर जीवन' में उसने यह बताया है कि ईश्वर को सिद्ध करने के लिए किये गए तर्क दोषपूर्ण हैं और अस्मत्ता उसमें ईश्वर का अस्तित्व ही झूठा है। हमारी ज्ञान की क्षमताएँ प्रपञ्च जगत् तक ही सीमित हैं और यदि हम वैश्विक और कानिब' अनुभव के सिद्धांतों का उसमें भी वरे के क्षणों में विस्तार करें तो हम बोधा या ज्ञानों और 'बुद्धि के भ्रमा' में पड़ जायेंगे। कारण यह कि हमारा श्रेणी-विभाजन सब तक निरूपयोगी है जब तक कि उसकी सामग्री एम्पिरिक प्रत्यक्ष से प्राप्त न हो और एम्पिरिक प्रत्यक्ष हमें परिकल्पनात्मक तर्क-बुद्धि के लिए आधारपथ सामग्री कभी उपलब्ध नहीं करा सकता। ईश्वर न तो प्रत्यक्ष का विषय है और न अनुमान का। और यदि उसका अस्तित्व है तो उसका बोध किसी ऐसी पद्धति से होना चाहिए जो धार्मिक जगत् पर लागू होने वाली पद्धति न भिन्न है। किन्तु दुर्भाग्य से काष्ट न सच्चाई को उसके वैज्ञानिक और कामासीत स्वरूप में जानने की विभिन्न पद्धतियों की सम्भावना के प्रश्न पर विचार नहीं किया। हालाँकि उसने कुछ महत्वपूर्ण कीमती सुझाव दिये हैं विशेषकर विवेक के प्रत्यय नैतिक समस्या और चर्च का बाही निर्णय के विवेचन के प्रत्यय में।

हमारे ज्ञान की विभिन्न श्रेणियों उदाहरणार्थ कारणता और इन्द्रिय धारि न हमें केवल धार्मिक एवम् प्राप्त होता है किन्तु अनुभव के मन पर सर्वत्र प्रतिकूल और पूर्ण अनुभव के प्रत्यय में डराते रहते हैं। अनुभव का मन अनुभव किये गए समग्र पूर्ण को चाहे वह ज्ञाता के रूप में हो या ज्ञेय के रूप में या दोनों के एक के रूप में एक ऐसे आकार में आना चाहता है जिसमें उसे एक के रूप में ग्रहण किया जा सके। काष्ट ने भी प्लेटो की माँठि प्रत्ययों को विवेक के प्रत्यय (धार्मिक विचार धार्मिक जीवन) कहा है। विवेक के प्रत्यय तीन हैं—आत्मा सम्पूर्ण विश्व और ईश्वर। वे अनुभव के विषय नहीं हो सकते। हालाँकि वे अनुभव का नियमित करते हैं। वे हमारे सामने कुछ समस्याएँ प्रस्तुत करते हैं और बुद्धि का आह्वान करते हैं कि वह अपनी ज्ञान की क्षमता में उनका समाधान करे। साथ ही वे संकल्पनाओं को सीमा में बाँधते हैं। वे यथार्थ सत्ता के स्वरूप का प्रतिपादन नहीं करते। कारण विवेक के इन प्रत्ययों की धातुधार्मिक पुष्टि नहीं हो सकती क्योंकि इन्हें धातुधार्मिक अनुसंधान सोपाधिक और सापेक्ष होती है और ये प्रत्यय निरुपाधिक

धीर निरपल है। यदि हम यह प्रश्न कर कि ये प्रत्यय वेदा केम होत हैं क्योंकि ये अनुभव की विषय-वस्तु के विपरीत हैं तो काष्ट का उत्तर यह है कि धक्कोच उन उपाधियों को हटाकर, जिसके अन्तर्गत अनुभव में वस्तुएं आनी जाती हैं इन प्रत्ययों को आकार प्रदान करता है। प्रत्यय धक्कोच की माँगों का धर्म व्यक्त करते हैं। ये माँग हैं कष्ट निष्ठ स्वाध जो धक्कोच को अनुभव के लिए धक्कोच तथ्यों को एक एकद्विष्ट प्रणाली में संगठित करने के कार्य में प्रेरित करते हैं। उनका एकमात्र कार्य धक्कोच के कार्य को नियमित करना है उनका कोई बाध निक मङ्गल नहीं है। वे हमें धक्कोच अनुभव को समष्टि करने और उसका मुख्य धारण में सहायता देते हैं। बिज्ञान भी अन्तर्गत एक विश्वास-धोर भासा पर आबृत है—धर्मान् तर्क के इस विश्वास पर कि वह सर्वोपरि है और इस भासा पर कि मसार एक बुद्धियुक्त तर्क के नियमा से बंधा हुआ है।

काष्ट ने बिबेक को एक ऐसी शक्ति के रूप में कल्पित किया है जिसमें हम अपने अन्तर्गत या निरुपाधिक मूल सिद्धान्तों को आगत हैं। संज्ञात्मक अनुभव के सामने ये ये मूल सिद्धान्त हम प्रामाणिक ज्ञान नहीं देते क्योंकि ज्ञान की सामग्री के लिए व्यक्ति को इन्द्रियों पर निर्भर करना पड़ता है और उसे जो सामग्री उपलब्ध होती है वह बिबेक के मूल सिद्धान्तों के लिए पर्याप्त नहीं होती। किन्तु अपने व्यावहारिक प्रमाण के लिए बिबेक बहुत स्थिति में है। एक धारण देश और वास की दुनिया में वास्तविक आकार धारण किये बिना भी प्रामाणिक हो सकता है। इसलिए व्यावहारिक बिबेक के सिद्धान्तों की निरुपाधिक प्रामाणिकता में कोई नैतिक दोष नहीं है। नैतिक जीवन से बिबेक के प्रत्ययों की धक्कोचता और भी अधिक गहरी हो जाती है। बिबेक के प्रत्यय जिस प्रकार की धर्माप सत्ता की ओर संबन्ध करते हैं उसका एक उदाहरण नैतिकता का तथ्य है। यह धर्माप सत्ता निरिचल होने हुए भी अनुभव के सम्बन्ध में अत्यन्त नहीं है। हम धक्कोच अन्तर्ज्ञान से ही नैतिक नियम को स्वयं धक्कोच मान लेते हैं। जैसे ऐसा मानने का कारण यह नहीं है कि एक हमसे बड़ी हस्तो हमें उन नियम के पालन का धारणा देती है या हम उन धार्मिक सिद्धांतों से प्रभावित होते हैं। निरुपाधिक मूल सिद्धान्त व्यावहारिक बिबेक के अन्तर्गत भी प्रामाणिक मान लिए जाते हैं। हालाँकि देश और वास के मन्तार में उनका पुनः कभी नहीं हुई होती। काष्ट इस तथ्य के प्रति पूर्णतः नज्द है कि धार्मिक या धार्मिक विज्ञानों में अत्यन्त प्रचार का बाध होना है बहो सब गुण नहीं है। नैतिक चेतना यह किन्तु है जो हम पूर्ण धक्कोच मानने को स्पर्श

करत है। अन्तःकरण व्यक्तिगत मन के भीतर यथार्थ सत्ता की पुकार है। नैतिक नियम का अन्तर्जनात्मक बोध वैद्य धीरे-धीरे काल के संसार में किसी वस्तु के तार्किक बोध से जिसकृत्त भिन्न है।

यह एक विमलस्प बात है कि काष्ट ने न केवल समस्त नैतिकता व्यवस्थितता या नियमबद्धता के अधूर्ण सिद्धान्तों का बल्कि व्यवहार के मूर्ततर सिद्धान्तों का भी व्यावहारिक विवेक-बुद्धि के साथ सम्बन्ध जोड़ा है। विपुल वर्ग के क्षेत्र में काष्ट ने हमें इस बात पर बल दिया है कि अनुभव की सामग्री भी ज्ञान के लिए उसके आधार से कम महत्त्वपूर्ण नहीं है। किन्तु उसका विश्वास वास्तविक व्यावहारिक विवेक के क्षेत्र में अनुभव के समस्त कर्तव्यों का निर्धारण करने के लिए विवेक का अधूर्ण सूत्र (एम्पिरिक फार्मूला) निष्प्राधिक कर्तव्य का धारण ही पर्याप्त है उसके लिए मानव प्राणियों की विविध कामनाओं और आकांक्षाओं पर विचार करने की आवश्यकता नहीं है। काष्ट के अनुसार हम अपने कर्तव्य को विवेकपूर्ण अन्तर्ज्ञान से जानते हैं न कि परिणामों की बुद्धि पूर्वक हिसाब लगाकर। किन्तु वास्तव में देखा जाए तो काष्ट की इस बात में पूर्ण संमति नहीं है। महान् आत्म-सत्यता की कसौटी वाली निष्प्राधिक कर्तव्य का धारण हमें जीवन में पथ-निर्देश देने के लिए पर्याप्त समर्थ नहीं है। यह भी हो सकता है कि कोई व्यक्ति समस्त विश्व के विनाश की चाहना करने लग सिद्धान्त रूप से इस सम्भावना की कल्पना असंभव नहीं है। यदि काष्ट आत्म-हत्या को गलत समझता है तो इसीलिए नहीं कि आत्म-हत्या करना निष्प्राधिक कर्तव्य के धारण के आध्यात्मिक सिद्धान्त का उल्लंघन है, बल्कि वह इसलिए यम्य है कि कुछ ऐसे वर्गों के साथ उसकी संगति नहीं है जिनके साथ इच्छा का सम्बन्ध है। वे सर्वस्व व्यक्तिगतों की आकांक्षिक आकांक्षाएँ नहीं हैं जोकि प्रकृति सौंपाधिक होती हैं बल्कि वे सर्वस्व सामयिकता के उच्चतम-पक्ष हैं। ऐसी दशा में स्पष्टतः काष्ट यह स्वीकार करता है कि वैयक्तिक नैतिकता के सामान्य सिद्धान्त ही नहीं बल्कि अनुभव के विविध कर्तव्य भी विवेकपूर्ण अन्तर्ज्ञान में जाने जाते हैं।

काष्ट से यह धारणा करना अव्यावहारिक नहीं या कि वह बोध की इस पद्धति के अधिप्राय और पद्धतिधर्मों का अधिक विस्तृत विवेचन करेगा और ईश्वर के ज्ञान पर भी उम्र लागू करेगा किन्तु-उमने गलत दिया नहीं। काष्ट ने ईश्वर को महान् नैतिक चेतना के एक स्वतन्त्र स्वीकृत तथ्य के रूप में प्रदर्शित

में ही लटका दिया है। उसका मत में ईश्वर एक धारार्थ है जिस हमें अपनी जगति के लिए अपने सामने रखना है। वह एक ऐसी यथार्थ सत्ता नहीं है जिसे हमें जानना है और न वह ऐसा व्यक्ति है जिसकी हमें पूजा करनी है। ईश्वर हमारे व्यवहार को नियमित और विनियमित करने के लिए एक सक्षमता है वह वैज्ञानिक अवबोध या सम्भावित अनुभव की वस्तु नहीं। हमारा यथार्थ का ज्ञान हमें धार्मिक सत्य प्रदान नहीं करता। नैतिक चेतना हम यह बताती है कि कुछ मूल्य ऐन है जो हमारे लिए व्यवहार में अनिवार्य हैं और हमारे पास ऐसा कोई साधन नहीं है जिससे हम यह ज्ञान सक कि वास्तव में कोई ऐसी यथार्थ सत्ता है जिसमें है मूल्य (धारार्थ) निहित है। यदि हम यह मान कि ईश्वर ही वह वास्तविक और यथार्थ सत्ता है तो यह हमारा अपने मनोरथ के अनुसार कल्पना करना मात्र होता जैसे ही ससार के प्रपञ्च प्रकृति में मोह स्थिता और मनुष्यों में नैतिक नियम की चेतना को देखकर उनके चेतना के रूप में ईश्वर के प्रति विद्वान् करना कितना ही उचित और सुकारण हो।

नैतिक धार्मिक अस्तर्जन में वास्तव में कहा है कि कभी-कभी मनुष्यों के विद्वान्ता का धारार्थ मानना और अनुभूति की धारार्थकता होती है। हमारी माननाओं का सम्बन्ध कुछ हद तक ज्ञान और विवेक से भी होता है। हमारी यह मानना कि प्रकृति में समुच्च शक्ति अस्ती और मूल्यवान् है एक अन्तिम पुष्ट-भूमि की बुझनी और अस्पष्ट स्वीकृति है जिसे हम ईश्वर कह सकते हैं। किन्तु उसका कहना है कि एक उच्चतर मन ऐसा भी हो सकता है जिसमें अस्तर्जनात्मक ज्ञान है जिसके कारण वह व्यवहार के आधार पर निर्णय करना आवश्यक है।<sup>१</sup> कारण के दर्शन में तीन विचारधाराएँ—विवेक के प्रत्यय नैतिक जीवन के प्रकार और सामाजिक की कल्पना—इन विचार की पुष्टि करती हैं कि कारण के दर्शन में विवेक का धर्म एक सम्पूर्णतर विवेक या अस्तर्जन है। वास्तव में ईश्वर की यथार्थता में विद्वान्ता है क्योंकि वस्तु में वह के अन्तर्-विचारजन द्वारा वैज्ञानिक तर्क के अलावा हम बोध का एक और माग भी पाते हैं जिसे वास्तव में नैतिक चेतना कहा है। हममें केवल अन्तर् और बुद्धि की ही नहीं बल्कि एक निःपात्रिक मत्ता की भी चेतना है जो हममें विनी अनुभव में प्राण (ए प्रायोरा<sup>२</sup>) नहीं की।

१. निर्माण के अन्तर् में हम कभी का अवश्य विचार है। यह लगभग है कि हमारे अन्तर्-धर्म में मनुष्यों के अन्तिम लक्ष का अनुभव विवेकन हा पर वह भी सम्भव है कि कभी कारण का अविच्छेदक दर्शन का अन्तर् हा।

य चेतनाएँ धारमा के अपने ज्ञान के गम्भीरतम स्तर से पैदा होती हैं। सैद्धान्तिक धीरे व्यावहारिक बोला प्रकार के तर्क बल्कि हमारी समस्त प्रकृति हम उसके लिए मजबूर करती है। यदि हम ईश्वर में विश्वास न रखें तो हम अपने गहन अन्तरगत के प्रति झूठे सिद्ध होंगे। काष्ट ने यह सिद्ध किया है कि ईश्वर एक ऐसी यथार्थ सत्ता है जिसके साथ मन की अपनी गम्भीरतम अवस्था में साबुम्न होगा है। हालाँकि प्रपञ्चात्मक अनुभव में कोई भी वस्तु ऐसी नहीं है जो ईश्वर के साथ साबुम्न स्थापित कर सके। काष्ट के चिन्तन की मिथ्या यह है कि अन्तर्जनि स्वतः प्रमाण होते हैं और वे किसी अन्य ज्ञान से उत्पन्न नहीं होते। हालाँकि स्वयं काष्ट को भी यह साम्य नहीं था कि उसके वर्णन का यह निष्कर्ष है। काष्ट का जवाब है कि अन्तर्जनात्मक अवबोध ईश्वर का ही एक विवेकाधिकार है। धीरे मानवीय धारमा का यह गुण नहीं है। उसकी इन मसत अवधारणा का कारण यह है कि उसने मानवीय ज्ञान की अपनी धीरे से एक सीमा निर्धारित कर दी थी। उनका मत है कि हमारे ज्ञान में इन्द्रिय ज्ञान का र्थव्य अवश्य रहता है और इसके प्रतिरिक्त हमारे पास अन्तर्जनि या अपरोक्ष अनुभव की कोई वृत्ति मजिद नहीं है। हमारे प्रत्यक्षानुभव हमारा ऐम्ब्रिकल सचरनात्मक होते हैं और हमारा अवबोध सामान्य बारलाहो के बारे में होता है। इसलिये अन्तर्जनात्मक नहीं होता। काष्ट ने एक अन्तर्जनात्मक अवबोध की सम्भावना की कल्पना की है। अपनी पुस्तक डिस्सटेशन में उसने कहा है। हमारे मन की अन्तर्जनात्मक धिक् हमारा निरिक्क है और यह उसी सीमा तक सम्भव है जिस सीमा तक कोई वस्तु हमारी "मिथ्यों" का प्रभावित करती है। किन्तु ईश्वर की अन्तर्जनि की धिक् जो वस्तुओं का कार्य (परिभाषा) नहीं कारण है। योंकि यह उनमें स्वतन्त्र है उनका मूल मनुष्य है और इसीलिए यह प्रथम बौद्धिक है। यदि काष्ट ने मनुष्य को अन्तर्जनात्मक अवबोध के विवेकाधिकार से वंचित किया है तो इनका कारण अन्तर्जनात्मक बौद्धिकवाद है जो महज एक दुर्भाग्य है। यद्यपि काष्ट ने सैद्धान्तिक धीरे व्यावहारिक तर्क में यह किया है ता भी उनमें व्यावहारिक तर्क को भी बौद्धिक माना है। पुण्य-नार्थ कहते हुए यदि रोमांच अनुभव है तो यह पुण्य-नार्थ नहीं रहता। उनमें विचार का भावना और मनुष्य की प्रीतिक प्रकृति के पुनरे पाप न ब्रह्मज्ञान और पर धमय कर दिया और यह अनुभव नहीं किया कि मन धारमा ममय वह है ऐसी वस्तुओं को जान नवता है जो मात्र बुद्धि की सीमा न परे होती



ये ऐन्द्रियिक प्रत्यक्ष में विद्यमान हैं। एकता और अम्योग्य सम्बन्ध स्वयं वस्तु निष्ठ जगत् के लिए भी नहीं हैं। कोई समझे इस विरवास को हिला नहीं सकता। जो कुछ हम जानते हैं वह हमारी अपनी आत्मनिष्ठता में उत्पन्न भ्रम नहीं है। हमारा ज्ञान स्वयं वस्तुओं का ही हमारे लिए प्रतीपमान रूप है। यह ठीक है कि हम वस्तुओं को कुछ सीमाओं के अन्तर्गत देखते हैं। हमारा ज्ञान प्रामाणिक है मगर ही वह कुछ सीमाओं के अन्तर्गत है। जब तक हम उन सीमाओं को जानते नहीं तब तक हम उन्हें सुचार नहीं सकते।

दूसरी बात यह कि काष्ठ में यद्यपि यह बात कही है कि प्रकृति इस दृष्टि से हमारे मन की ही रचना है कि विभिन्न पदार्थों का भेद ज्ञान हमारे ऐन्द्रियिक प्रत्यक्ष की विविधता को सन्निपन्न करता है तथापि उसने यह प्रश्न नहीं उठाया कि हमारे प्राक्प्रभवाकार हमारे ऐन्द्रियिक प्रत्यक्ष की सामग्री के अनुकूल कैसे होते हैं। जब तक आत्मा और उसके पदार्थ-भेद एक अनात्मा वाली प्रकृति का मूल स्रोत एक ही न हो। जब तक हमारे विचार और वस्तुओं के वास्तविक रूप में एकता न हो तब तक हम मार्मिकता और अनुकूल्य की किसी भी तरह व्याख्या नहीं की जा सकती।

विवेक के प्रत्यक्षों के सम्बन्ध में काष्ठ का दृष्टिकोण कुछ अपूर्व और शोचपूर्ण है। यद्यपि अन्वेषण का पक्ष ज्ञान कुछ ऐसी प्राक्प्रभवा संकल्पनाओं के रूप में है जिनके बिना प्रत्यक्ष अनुभव जिस जाने वाले प्रपञ्च का कोई ज्ञान सम्भव नहीं है तथापि विवेक के प्रत्यक्ष ऐसे ज्ञान हैं जो मानवी विचार के सम्मुख एक लक्ष्य और आदर्श उपस्थित करते हैं और उस यह प्रेरणा देते हैं कि मनुष्य का ज्ञान अपने प्रति सच्चा सभी हो सकता है जबकि वह उक्त लक्ष्य के अनुकूल और निकट हो। ज्ञान को विभिन्न एक निश्चित पद्धति में बाँटने के लिए बुद्धि का प्रयत्न विवेक के प्रत्यक्षों से निरदिष्ट होता है। आनुभविक जगत् में ऐसी कोई भी वस्तु नहीं है जो उन पदार्थों से मुक्त हो। इसीलिए वे आदर्श हमेशा दूर ही रह जाते हैं। फिर भी हमसे कहा जाता है कि हम यह मानकर जब कि किसी आदर्श वस्तुओं भी सत्ता में हैं। अथवा हमारे जीवन निरर्थक हो जायेंगे। एक और अन्वेषण का पदार्थ भेद इसलिए आवश्यक है कि उसके बिना हम कोई भी ज्ञान नहीं हो सकता और दूसरी ओर विवेक के प्रत्यक्ष इसलिए आवश्यक हैं कि उनके बिना हमारा ज्ञान किसी निश्चित विधि और प्रणाली में नहीं बँधता। काष्ठ की दृष्टि में ये प्रत्यक्ष वर्तमान केन्द्रीय सत्य नहीं हैं। बल्कि सभी सम्भावनाएँ हैं। काष्ठ की विचार







की संरचना के ताने-बाने में ही बुने हुए है। ये प्रत्यक्ष आत्ममिथ्य वस्तुमान नहीं है और न व्याचार-शास्त्र के व्याचारमूल स्वीकृत तथ्य हैं। बल्कि वे मन के धारक फल हैं जो उसके संप्राप्त मूल उत्पत्ति से उत्पन्न होते हैं। वे तार्किक ज्ञान की वस्तु नहीं हैं। बल्कि अस्तर्जन से प्राप्त सुनिश्चित बोध है। काण्ट के उत्तरवादिनों ने यह अनुमान किया कि सच्चा या वस्तुमिथ्य ज्ञान यह है जिस विचार स्वयं अपनी प्रवृत्ति से ही सोचने का विषय होता है। जो कुछ सोचने के लिए हम विषय होते हैं वह अर्थ होता है। हेगेल जब यह कहता है कि अर्थ ही तर्कसंगत है तो वास्तव में यह इस महत्वपूर्ण सत्य को ही कहता है। फर्क सिर्फ इतना ही है कि हेगेल का तर्क सत्य से जो अभिप्राय है वह काण्ट के तर्क के अर्थ से अर्थानुत्पत्ति से भिन्न है। जिससे हमें व्यावहारिक और क्रियात्मक दोनों प्रकार के निष्पत्तिक मूल सिद्धान्तों का ज्ञान होता है। यदि अर्थ सत्ता का अभिप्राय ऐसी वस्तु से हो जो हेगेल और कान्ट की दृष्टि से वास्तविक है तो ईश्वर अर्थ नहीं है। किन्तु यदि अर्थ सत्ता का अभिप्राय वह वस्तु या सत्ता है जिस विचार अस्त सत्तामान वस्तुओं में एक उसके क्षेत्र वस्तुओं में कार्य करने वाली तथा उन्हें परस्पर मिलाकर एक सन्तोषजनक वृद्धावस्था का रूप देने वाली मूल वस्तु मानने के लिए बाध्य है तो ईश्वर अर्थ सत्ता है। ईश्वर और नैतिक नियम दोनों का सुनिश्चितता के एक ही क्षेत्र से सम्बन्ध है। हालाँकि वे प्रकृत तथ्य नहीं हैं। जब काण्ट ईश्वर को सिद्ध करने के लिए बिये गए प्रमाणों के विरुद्ध यह कहता है कि किसी वस्तु का प्रत्यक्ष ही उसके अस्तित्व का सिद्ध करने में लिए पर्याप्त नहीं है कि आहार्यबुद्धि (रेकॉग्निटस) में आवश्यक या अभिवार्य को सिद्ध नहीं किया जा सकता और कि नैतिक अनवस्थास्वीय प्रमाण अपर्याप्त दोनों प्रकार के प्रमाणा के विरुद्ध है तो उसका अभिप्राय यह होता है कि हम ईश्वर की अर्थता का प्रमाणित नहीं कर सकते। उच्चतम अर्थ न तो प्रत्यक्ष में प्राप्त किया जा सकता है और न तर्क से सिद्ध किया जा सकता है। बल्कि वह आत्मा के गुण स्वरूप में स्थापित है और उसकी प्रामाणिकता आत्मा के अपने आपमें विश्वास के तर्क में सिद्ध होती है।

## १७ हेगेल

हेगेल का जमाना है कि उसने अपनी आर्थिक विचारधारा में अस्तर्जन का कोई उपयोग नहीं किया है। वास्तविकता यह है कि उसने बीफोरी के

अन्तर्ज्ञान-सम्बन्धी विचार पर आपत्ति की है और उसका कारण स्पष्टतः यह है कि वह (वैकोबी) उसे घेप मानसिक जीवन से सर्वथा असम्बद्ध धर्मोत्कर्ष (ऐम्स्ट्रुक्शन) मानता है। वैकोबी का कहना है कि धार्मिक सत्य को प्रायः कभी व्यवहित ज्ञान से नहीं बल्कि अव्यवहित अन्तर्बुद्धि या अपरोक्ष ज्ञान में मिले वह विश्वास कहता है खाना या सकता है। हेगेल ने जो अपने-आपको सब प्रकार के धर्मोत्कर्षों का शत्रु कहता था वैकोबी के विश्वास-सम्बन्धी विचार का विरोध किया।

हेगेल सारे जगत् को एक सत्ता मानता है। उसकी बुद्धि में समस्त सार्थक जगत् एक ही धार्मिक धार्मिक सत्ता है। वह एकाकी अस्तित्व सत्ता निरपेक्ष और निरपेक्ष आत्मा है जो अपने-आपको साकार करती हुई ऐसे आकारों के रूप में प्रकट होती है जो स्वयं उससे भिन्न प्रतीत होते हैं किन्तु जो वास्तव में उसी के ऐसे आवश्यक आकार हैं जिनमें से होकर उसकी अन्तिम आत्मा निष्पत्ति होती है। प्रकृति वह प्रक्रिया है जिससे गुजरकर अन्त आत्मा अपनी पूर्णतम मूर्तता प्राप्त करती है। किन्तु हमें इस 'एकता' तक पहुँचता कैसे है? यह निश्चय ही इन्द्रात्मक तर्क की ओर नहीं है। हेगेल का वर्तमान मूल 'एकता' का एक लम्बा इन्द्रात्मक प्रतिपादन है किन्तु इन्द्रात्मक तर्क ऐसी पद्धति नहीं है जिसमें मनस्य का मन 'एक' के प्रत्यय तक पहुँच सके। इन्द्रात्मक तर्क की पद्धति यह है कि यदि कोई प्रत्यय पहले से विद्यमान हो तो वह उसके प्रतिपक्ष का प्रतिपादन करे। किन्तु अनेक सकल्पनाओं को आड़कर हम 'एक' की भावना की व्याख्या नहीं कर सकते। यदि इन्द्रात्मक तर्क से हमें निष्कर्ष के रूप में 'एक' का प्रतिपादन करना हो तो हम उस तर्क के आधार-वाक्य में रहना होगा। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि पहले हमें मन में 'एक' की अनुभव करना होगा तब हम सकल्पनाओं में उसका निर्धारण कर सकते हैं। काष्ठ के साथ स्वर मिलकर हम यह कह सकते हैं कि बिना पूर्ण अन्तर्ज्ञान के कोई उपयुक्त तत्त्वपूर्ण सकल्पना सम्भव नहीं है। जीवन की धार्मिक प्रणाली में एक की यह जो भावना हम सब दलीय तत्त्व के रूप में रखते हैं वह अन्तर्ज्ञान से अनुभव करके प्रकट की है तर्क में मिश्र करके नहीं बड़ी गई। जब अन्तर्ज्ञान हम अपने ज्ञान और प्रणाली की प्रतीति में घरे और गूँथमूँथ में विद्यमान किसी वस्तु का प्रत्यक्ष प्रमाण देता है तो १. आत्मक तर्क २. उता धर्मज्ञान और स्वर्ग धर्म की



स्पष्टीकरण दर्शन करते हैं। यदि अन्तर्ज्ञान केवल भावनात्मक अनुभूति हो अधिकतम ज्ञान न हो तो वह हमें सत्य प्रदान नहीं कर सकता। किन्तु जैसा कि स्वयं हेगेल ने कुछ स्थानों पर कहा है यद्यपि वह सृजनात्मक अन्तर्ज्ञान है जिसे ठीक गयी-सुली संकल्पनाओं से प्रकट नहीं किया जा सकता और जिसे अपने-आपका व्यक्त करने के लिए प्रतीकों और चिह्नों की आवश्यकता होती है, तो जतना स्पष्ट प्रर्थ है कि हमें य विस्व-आत्मा मूल रूप में प्रकट होती है और दर्शन में केवल प्रमूर्त रूप में। दर्शन का कार्य सृजनात्मक के बजाय व्याख्यात्मक है। यदि भोव प्रिय हमें साहिबक आकारों का स्थान प्रतीकारत्मक आकारों को देता है तो वह मिथ्या है और यदि दर्शन वह मान लेता है कि वह व्यापारिक लोक के लिए अन्तिम तथ्य का प्रतिपादन करता है तो वह भी मिथ्या है। दर्शन जिस रूप में बचार्थ को ग्रहण करता है वह बचार्थ वस्तु के सच्च रूप को जतना अनिवार्य नहीं करता जितना कि वे आकार करते हैं जिनमें बार्मिक अन्तर्ज्ञान प्रकट होते हैं। अधिकतम और प्रसन्न ज्ञान में ही अनुपम की आत्मा अपने उच्चतम विकास की स्थिति में पहुँचती है। इसके प्रतिरिक्त हुयेन ने यह तर्क दिया है कि यह न्याय करना कि केवल दान में ही हम ईश्वर की बचार्थता निदधय हो सकती है ऐसा ही है जैसा कि यह साबना कि आहार तब तक नहीं हो सकता जब तक कि हमें अपने भोजन के रासायनिक बालस्थितिक और प्राणिविज्ञान-सम्बन्धी गुणों का ज्ञान न हो जाए, या यह साबना कि हम खाने हुए आहार का आमाशय में पाचन तब तक स्वमित कर देना चाहता जब तक कि हम आमाशय की रचना और क्रिया का अध्ययन पूर्ण न कर लें। यह स्पष्ट है कि अपने ईश्वर-ज्ञान के सुखीव उत्प के लिए हमें बार्मिक य सब की परग लनी पड़ेगी और तर्क तथा दर्शन सिर्फ हमारे अन्तर्ज्ञान का

एक ऐसा निरव्य ज्ञाता है जिसकी मानवी मन में उपस्थिति के बिना समस्त संवेदनात्मक अनुभूतियाँ अर्थात् और समस्त संकल्पनाएँ ऊपर होंगी। अन्तर्ज्ञान विश्वास प्राध्यात्मिक अनुभव \* या आध्यात्मिक दर्शन की भाषा में अन्तर्ज्ञानों का प्राकाश्य—ये सभी ज्ञान और जीवन के लिए प्रावश्यक हैं।

## ५ मनुष्य की अध्यात्म चेतना

### १ अन्तर्ज्ञान और वैज्ञानिक प्रतिभा :

समस्त उच्च चिन्तन और उच्च जीवन की वह स्वयं जीवन में गहरी यमी हुई है। उनका उत्थम निरे तर्क के सुष्म प्रकाश से गहरी हुआ। विज्ञान और दर्शन कला और जीवन—सभी में समस्त सुखनात्मक कार्य का प्रेरणा-स्रोत अन्तर्ज्ञानात्मक अनुभव है। यद्यपि अन्तर्ज्ञानात्मक बोध हम सभी का है और हम सभी कुछ-न-कुछ उसका उपयोग भी करते हैं। तो भी कुछ असाधारण मनो में वह बहुत अधिक विस्तृत रूप में होता है। अन्तर्ज्ञानाभिध जीवन अर्थात् उच्चतम आध्यात्मिक जीवन एक ऐसी उपलब्धि है जिसका सम्बन्ध उच्चतम सभी के मानसिक जीवन से है। विज्ञान की महान् खोजों का श्रेय सुखनात्मक चिन्तकों की आविष्कार प्रतिभा को है न कि बुद्धि की भारी भरकम प्रक्रियाओं को। बौद्धिक प्रशिक्षण हमें अधिक सूक्ष्म और सही नाप-सोस दे सकती है। सुप्रतिष्ठित सिद्धांतों को अधिक विस्तृत रूप में प्रदर्शित और सिद्ध कर सकती है, किन्तु अपने उनसे हमें वे महान् स्रोत प्राप्त नहीं हो सकती जिन्होंने विज्ञान को इतना आश्चर्यजनक बना दिया है। सुखनात्मक कार्य का धर्म अल्प अनुकरण या यान्त्रिक पुनरावृत्ति ही नहीं है। अल्पनात्मक अन्तर्दृष्टि ही सम्बन्ध बना भरकर धारण करती है। एक नया सत्य जो उस समय तक सर्वथा अज्ञात था जो अपनी अस्मृतता के कारण विस्मयकारी है। सम्बन्ध समस्या में एकाग्रचित्तता के कारण सहसा स्वयं-स्फूर्त होकर आविर्भूत होता है। जब हम उस नियमक प्रत्यय को प्रकाश में देखते हैं तो अनपेक्षित और सामञ्जस्यहीन विस्तार की एक विपुल सम्पदा एक निवृत बल और व्यवस्था में बँध जाती है और एक पूर्ण 'एक के रूप में प्रकट होता है। प्रतिभा का धर्म है सत्य के प्रति अत्यधिक गंभीरगतीयता। वैज्ञानिक आविष्कार नये ज्ञान के अनुसन्धान के मामले में अनात्मक सृजन के समान ही है। विज्ञान ने 'देखे' की विपुलसम्पदा-सम्बन्धी कल्पनाओं के बार में कहा था 'अनुराग' ही

जाता है तो उसे तर्कपूर्ण और समुचित आकार प्रदत्त किया जाना चाहिए, और उसके लिए हमें तर्कशास्त्र की भाषा को प्रयोगात्मक पद्धति है, क्योंकि तर्कशास्त्र की भाषा ही ऐसी भाषा है जिसमें कोई बात किसी को समझाई जा सकती है। जब आविष्कार या जोख को आकारिक तर्क के रूप में प्रस्तुत किया जाता है तब आविष्कार और उसके प्रमाण गड़बड़ जाते हैं। प्रमाण क्योंकि संकल्पनात्मक मन्त्रण के रूप में होता है इसलिए आज को भी संकल्पनात्मक-संदर्भण ही समझ लिया जाता है। आविष्कार की कला को मूल में प्रमाण-आ-तर्क और मुक्ति प्रतिमुक्ति समझ लिया जाता है और उसका परिणाम यह होता है कि विचार की अधिक गहरी बतिया का हम अन्तिम रूप से आत्मिक-अपनीकरण कर लेंगे। हम यह धुन जाते हैं कि हम आविष्कार अन्तर्ज्ञान से करते हैं-किन्तु उस प्रमाणित तर्क से करते हैं। आत्म्या की कला मन का एक साहसिक कृत्य है। जब अन्तर्ज्ञान पैदा होता है तो विचार उस एक आकार प्रदान करता है और हम दूसरे तक पहुँचाने के योग्य बनाता है। यदि आविष्कार की प्रक्रिया-विशुद्ध संस्तरण-आत्मिक प्रक्रिया होती तो कोई भी व्यक्ति जोकि पहले को संकल्पनाओं-को-मन्त्रण-संज्ञा लिख कर सकता है अन्तर्दृष्टि प्राप्त कर सकता और उसके लिए किसी प्रतिभा की आवश्यकता न होगी। बाह्य शैक्षणिक संस्तरण में हम अपनी का-एक अधिक व्यापक अध्ययन कर सकते हैं एक अधिक व्यापक नियम बना सकते हैं एक अधिक पूर्ण विचार प्राप्त कर सकते हैं परन्तु बुद्धि के द्वारा अध्ययन में सुबनात्मक प्रत्यक्ष प्राप्त नहीं किया जा सकता। सनात्मक-अन्तर्दृष्टि-तर्क की गहृणा में अन्तिम बड़ी नहीं है। अगर वह अन्तिम बड़ी होती-तो हमें बहामन-मूल रूप में 'अनुरित प्रतीत न होती।' प्रतिभा का स्फुटिग ही-आज की अन्तिम प्रगतिगत करता है और उसे-जगाए रखता है। बुद्धि शिक्षा-उत्तरे-लिये-आवश्यक उपकरण प्रदान करती है-। य उपकरण कीमती सुबन्ध हैं किन्तु वे-स्वय-आज नहीं हैं। अन्तर्ज्ञान कोई मरनयन या मरनना नहीं है। बाह्य संस्तरण और आत्मन्तर स्फुरणा में कच्ची सामग्री और तैयार उत्पादन में पहले में ही अहत्या प्राप्त सामग्री और उपर में बोधी गई वस्तु में-अन्तर है। जब आविष्कारक के मन में

गुनना-वर्जित मर नली-वर्जित 'प्रतिभा' नहीं प्रत्यक्ष होती है बोधी-अनुरित का कम होता है। प्रतिभा गुण्य की तरह नहना जाती है जबकि अनुरित-आदिना-आत्मिक-वर्ति के लिये-के अनुना-वर्तन जाती है। प्रतिभा लय को देखती है और अनुरित इसे लिख जाती है। (जार्ज्स इन ए-आर्सेरो, भाग १)।



होते हैं ? उस धामोक्त का कारण वैयर्थ्यपूर्ण कुछ नये तथ्यों का सम्मेलन उठना नहीं होता जिसका कि पहले से ही सुविज्ञात तथ्यों में एक नये धर्म का प्रतिमाधित हो जाना होता है। म्यूटन ने जिस दिन जुद्धबाधार्पण के सिद्धांत का आविष्कार किया उसी दिन सेब पहले-पहल-बूझ से भीचे नहीं मिरा का बर्तक सेब तो न जाने कितने समय से बूझ से गिरती आ रही थे। प्रतिमा तथ्यों को जो सामान्य व्यवहार को पृथक्-पृथक् और असम्बद्ध प्रतीत होते हैं परस्पर बांधने वाले घन निहित धर्मों को अपनी अन्तर्गती दृष्टि से बेज सेती हैं। गतिधीन और सक्रिय सिद्धांत को अन्तर्ज्ञान में ग्रहण करने की क्षमता से ही मनुष्य-तथ्यों को सफलता पूर्वक एक संवत्सर में प्रचित कर सकते हैं। बेगुनी ने इस समस्या पर विचार करते हुए कुछ भुम्भार दिये हैं। आम तौर पर यह समझ जाता है कि वैज्ञानिक आविष्कार संकल्पनात्मक संश्लेषण के परिणाम हैं अर्थात् मूल विस्लेषण से प्राप्त संकल्पनाओं को परस्पर जोड़कर या बाधित एक-दूसरे के निकट रखकर ही हम वैज्ञानिक निष्कर्षों पर पहुँचते हैं। इस विचार का समर्थन दो आचार्यों पर किया जाता है। कोई भी व्यक्ति का अमूर्त विस्लेषण से परिचित नहीं है तार्किक अन्तर्दृष्टि प्राप्त नहीं कर सकता। अन्तर्दृष्टि वह एक पैदा नहीं हो सकती जब तक कि हम सम्बद्ध मामलों के तथ्यों आचार्यों और बुद्धि से उद्भूत धर्म-विचारों से परिचित न हों। अन्तर्ज्ञान के सफल उपभोग के लिए बहुत बड़ी क्षमता में तथ्यों और विचारों का पहले से अध्ययन करना और उन्हें आत्मसात् करना पड़ता है। हम यह स्वीकार कर सकते हैं कि महान् अन्तर्ज्ञान तार्किकता के दर्भ से पैदा होते हैं। दूसरी बात यह है कि जब कोई खोज या आविष्कार किया जाता है तो हम देखते हैं कि वह कम कुछ ऐसी प्राथमिक संकल्पनाओं के लिए भी मुज्जाहद होती है जो इस आविष्कार के पहले से ही विद्यमान होती हैं। यद्यपि कि उनमें कुछ बड़ा बहुत डेर-डेर और सामान्य किया जा सके और उनको कुछ पुनर्धारण भी जा सके। यह पुनः सामान्य उठना आसान होता है कि अन्तर्दृष्टि प्राप्त होने पर बना भी नहीं समझा कि वह कैसे हो गया और हम यह बखाना करने लगते हैं कि जो और आविष्कार को प्रशिया निर्धन बौद्धिक संश्लेषण ही है। तीसरी बात यह है कि आविष्कार को या अन्तर्दृष्टि प्राप्त होती है उसे दूसरों का बखाना के लिए वह बौद्धिक महामेघ के रूप में प्रस्तुत करता है। तार्किक सुनि हो साम्यता को गुरु बनानी है और उनी ने दूसरों का प्रीमत्त में धार्मिक सदैवतदीन लोगों का अन्तर्ज्ञान को समझने में सहायता मिलती है। एक बार जब कोई ज्ञान प्राप्त हो



धर्मदृष्टि पैदा होती है तो उसमें मृत प्रत्यक्षों के रूप में पहले से पृथक्कृत गुण तथा ऐसे बहुत से गुण जिनकी ओर पहले ध्यान नहीं गया होता एक होकर विद्यमान होते हैं। प्रत्यक्ष समस्त आकारों और तर्कवाचकों से ऊपर होता है। वह पहले अनुभवों से उत्पन्न होता है।

धर्मिण्यार और सोच के कामों के लिए कभी-कभी कल्पना को उत्तरामी ठहरा दिया जाता है। कल्पना-शक्ति के द्वारा हमें प्राक्कल्पनाएँ मूर्झी हैं जो हमें विविक्तदत्त सामग्री को संक्षिप्त कर उससे एक पूर्ण का निर्माण करने में सहायता देती हैं। प्राक्कल्पना ज्ञान के क्षेत्र में बुद्धि का भूतल है। एक प्राक्कल्पना का निर्माण कर हम ऐसी स्थितियों का विचार करते हैं जिनका वास्तविक अस्तित्व होना आवश्यक नहीं है। हम अस्तित्वहीन स्थिति की कल्पना करते हैं और उसके कुछ विवरणों की भी समीक्षा करते हैं। मन की ऐसी अभिवृत्ति जिसमें प्रकृत विस्तृत की क्रिया को सत्य कर, सम्भावित वैकल्पिक स्थितियों की कल्पना की जाती है स्पष्टतः कल्पना की अभिवृत्ति प्रतीत होती है। वाच का कहना है कि प्राक्कल्पनाएँ करने वाली क्रिया और ककारमक कल्पना एक ही चीज है। किन्तु एक ऐसी प्राक्कल्पना जो हमें एक नया धार्मिक प्रदान करती है निरी प्रतिबन्धित कल्पना की उड़ान का परिणाम नहीं हो सकती। ऐसी कल्पना जो मूल ज्ञान से अनुमानित नहीं है जो निरा विचारमय है अनुमान-ज्ञान है वह हम किसी धार्मिक मयोज में भ्रम ही कभी सत्य का प्रकाश प्रदान कर सामान्य रूप में हमें सत्य नहीं दे सकती। निरे अनुमान में जो कल्पना की उपज है और धर्मज्ञ ज्ञान या धर्मज्ञान में धर्मज्ञ है। जो यह कहते हैं कि प्राक्कल्पनाओं का निर्माण कल्पना करनी है, वे वास्तव में यह कहना चाहते हैं कि प्राक्कल्पनाओं का निर्माण हमारे मन के लोकोपकार का कार्य है न कि विविध बुद्धि का। धर्मदृष्टि किसी समस्या के समाधान के रूप में पैदा नहीं होती बल्कि किसी लक्ष्य की अनुभूति के रूप में पैदा होती है।

यह ठीक है कि धर्मज्ञान जो कि धर्मज्ञान की समस्या समा की दिया है बौद्धिक प्रयत्न के बिना प्राप्त नहीं किया जा सकता किन्तु यह भी ठीक है कि वह निरे बौद्धिक प्रयत्न का परिणाम नहीं है। ऐसा प्रतीत होता है कि धर्मज्ञान लक्ष्य स्वरूप में पूर्ण कुछ बौद्धिक निमित्तवत्ता उत्पन्न है। हमारे मन के बुद्धिगर्

किन्तु तार्किक ढंग को बस्तु पर पूरी तरह जीका करके देने के लिए कुछ विभाग की आवश्यकता होती है। मनुष्यात्मक कृति के लिए जितनी मन की एकाग्रता आवश्यक होती है उतना ही मन का विभाग भी जरूरी होता है। जब हम किसी बस्तु पर प्रभावकारी ढंग से ध्यान केंद्रित कर रहे हैं और उसकी बहुत सी विस्तार की बातों और बारीकियों पर ध्यान में विचार करते हैं तब ऐसा प्रतीत होता है कि हम अपने विचार के मूल बिन्दु से बहुत दूर नहीं गये हैं। हम अपनी बुद्धि की कृति मूल को कुछ समय तक काँपी पकड़ने देना चाहते हैं ताकि जेब बस्तु हमारे मानसिक जीवन की सिट्टी की निचली सतह में भीपी रहे और अपने ऊपर हमकी प्रतिक्रिया का उद्भिन्न और प्रकटित करे। तब पर अपने सचेतन चेतना के साथ विचार करने के साथ-साथ यह भी आवश्यक है कि हम अपने शरीर और मन की समस्त ऊर्जा से उनके साथ ऐसा स्थापित करें क्योंकि समय मन ही समय बस्तु का प्रवृत्त करता है। जेब बस्तुओं का ध्यान-धारण समय मन के सामर्थ्य का प्रतिरोध नहीं कर सकता और अपने आपका धनापुत्र करके रह देता है। मन जब तब के साथ विभाग की स्थिति में होता है या धर्महीन बस्तुओं से दूरा होता है तब वह किसी नवी बस्तु पर प्रवृत्त होता है। मनुष्यात्मक प्रवृत्त उन सारी नीतियों का मूल होता है जो हमारे ध्यान जीवन की चरम गति में बाधा पैदा कर देती हैं। उन नीतियों में मन ध्याना के साथ रहता है। उर्ध्व समय हमारी चेतना पैदा होती है और बस्तु के स्वरूप का मूलन मन में जानती है। समय भीतर में प्रवेश करके करता है और साथ में उठने वाले स्फूर्ति की भाँति बाहर प्रकट होता है। बुद्धि के विभाग का धर्म है मूल मन की विद्या उद्बुद्धि ज्ञान वाले मनुष्यपूर्ण कार्य के लिए व्यक्ति की मर्यादा सुना का निर्धारण। जब धर्मदृष्टि की विचारणा कमजोर है तो हम उने समय धर्ममय करते हैं और वह देना है कि वह धर्ममय परोक्ष। और मन की चरम गति वाले विरोधाभास का ऊपर उठाकर प्रयोग के बाधाबन्ध में म आती है। जब धर्ममय जाकर कुछ भी भी और बाँट दिया में प्रकटने की हमारी स्थिति समाप्त हो जाती है हमारे मन मर्यादा स्थिति हो जाने है। म य उतना उलझ नहीं दिया जाता जितना कि वह धर्ममय में उलझ दिया जाता है। यद्यपि हम यह नहीं जान सकते कि उतना उलझ नहीं है कि बस्तु जब एक बार उतना उलझ हो जाता है तो वह बहुत मर्यादा प्रतीत होता है। यह टीका है कि हम धर्ममय का ध्यान के लिए बहुत सी बाँटियों और विचार की बातों पर विचार नहीं करनी है किन्तु जब वह धर्ममय हो जाता है तो

यह सामान्य अनुभव की भाँति अपरोक्ष और अनायास होता है। विस्तार की बातों और बारीकियों के लिए ध्यान केन्द्रित करने की आवश्यकता होती है। किन्तु अन्तर्ज्ञान के लिए मन की विधाभि की आवश्यकता होती है। धार्मीकीयता में अपनी समस्या का समाधान अपने अध्ययन-कक्ष में नहीं बल्कि स्नानामार में प्राप्त किया। हेल्महोल्स का कहना है कि जहाँ तक मेरा सम्बन्ध है मुझ पर मुख्य विचार अनायास ही अन्तःस्फुरण की भाँति आते हैं। वे मुझे मन की बकाय के क्षणों में या मेव पर बैठकर काम करते हुए कभी प्राप्त नहीं होने। अन्तर्ज्ञान का हमसे बहुतकाबा होता है कि हम अपनी बुद्धि को निष्क्रिय कर ल। जब वर्मसन्ध हमें मन को पूर्ण कुछ ध्यात और निरचल रखने का सलाह देत है। ताकि हम उस अनायास गति को मन सकें जो सब सन्धों का आदिमोत है, तब उनका अभिप्राय मन की उस निष्क्रियता और निश्चयता से ही होता है जो उच्चतम ज्ञान के लिए तैयारी होती है।

अन्तर्ज्ञान जीवन की पूर्णता से उत्पन्न होने वाले निष्पत्ति हैं जो स्वतः स्फूर्त होते हैं। वे बुद्धि या कल्पना के बजाय ऐश्वर्यिक संवेदन के अधिक निरुद्ध होते हैं और दोनों से अधिक अभिप्राय भी होते हैं। उन पर कोई नियन्त्रण नहीं होता। ऊपर की ओर होने वाली ऊर्ध्वप्रेरणों अचरित और अनिश्चित की सृष्टि हैं। 'आत्मा जहाँ चाहती है वही बहती है और तू यह नहीं बता सकता कि वह कहाँ से आती है और कहाँ जाती है। प्रतिभा परिधम और प्रयत्न से नहीं बनती। यह देवताओं की देन है। प्लेटो ने जो स्वयं प्रतिपाद्यता का कहा था कि सुवर्णात्मक विचार एक प्रकार का पावसपन है जो देवताओं द्वारा किसी विधेय उद्देश्य से जिसे वे ही जानते हैं हम नहीं समझ्यों पर दिया जाता है। उसने कहा था 'हम प्रीति शीघ्र अपने महान्तम बरदानों के लिए देवताओं के भेजे पावसपन के लिए आशी हैं क्योंकि देवता की बर्मापदेकी वीजम्बर और डाहोला की बर्मा-प्रकारियों ने अपने पावसपन के क्षणों में प्रीति के निवासियों और नगरों का महान् सेवा की है किन्तु अपने होश हवास और सुख-दुःख के क्षणों में या तो कुछ भी सेवा नहीं की या की भी तो नाम मात्र की।' सोच-समझकर प्रयत्नपूर्वक कार्य करने

निकलाओ 'दि माउन्टब्लोमी ऑफ़ रीसर्चिन्स ऑफ़ी अनुवाद (१९१४) पृष्ठ १६७-१९। बरुन ने लिखा है, 'प्रतिभा का जब ध्यान क्षेत्र पर प्रय की रचना-प्रतिष्ठा प्रिय होता है जो अन्तर्ज्ञान प्रयत्न से अलग पस्त है। प्रतिपाद्यता की ध्यति में अन्तः स्फुरण की भाँति जाने है बरुन अपने कि वह सर्व करने-आपका भाँति है। गति स्वयं बड़े बड़े होती है। (निरा-मन आर्य एडमन् 'देवता जगत बरुन बरुन (१९७४), पृष्ठ १९)।





अपनी कला के अष्टा के मन का गुण रूप से साम्यार बन जाता है।

कभी-कभी यह सिद्ध करने का प्रयत्न किया जाता है कि कलात्मक अनुभव प्रग साध है या उगका योग और कारण ऐसा है जिस अडि से जाना जा सकता है। 'म सम्बन्ध में हम यही एक ही महान् कला प्रणीत् कविता तक विमये हम सब परिचित हैं अपने-आपका सीमित रखकर मय विज्ञान के कला-सम्बन्धी विचारों का विश्लेषण करेंगे। मूकसंस्थास्थियों का कहना है कि कविता एक सवबद्ध ममीन है। सब हमें रसास प्रभाव में सहायता देती है। इसीलिए कविता और मगीत उसे अपनाते हैं। यदि हम आशेषार्थ आपन को सवबद्ध कर व तो उसमें हमें मगीत मिलेगा। मनोवैज्ञानिक विश्लेषककर्ताओं का कहना है कि कला ऐम्ब्रिक सवेदन की नैसर्गिक वृत्ति की अवस्था और प्रतीकात्मक अभिव्यक्ति है।<sup>१</sup> कभी-कभी कहा जाता है कि कविता केवल कवि की अपन परिचय के प्रति प्रतिक्रिया है। गतिहासिक उत्पन्न व सानी न उसकी व्याख्या कर सकते हैं। किन्तु किसी कला के मूल उत्पन्न का कथन उसकी व्याख्या नहीं है। मूल का कथन हमें कला की विवृति उसकी अमकलताओं को समझने में सहायक हो सकता है किन्तु वह उसकी सामान्य मूकनात्मकता को समझने में सहायक नहीं हो सकता। यदि हम समस्त कला का उत्पन्न मय नैसर्गिक वृत्ति या परिचय में खोजें तो हम बेमोचन और पीत नाकर भीष मानने वाले मिकारी मेकमीपर और एक अनुर अव्यवस्थित मुकनड में भ्रम नहीं कर सकते। फिर यह कहा जा सकता है कि कला एक नवोप है जो इस बात पर निर्भर है कि हम परिस्थितियों को क्या रूप देने हैं न कि इस बात पर कि परिस्थितियाँ हमें क्या बना देती हैं। इस सम्बन्ध में कलाकार की प्रतिभा ही निर्णायक उत्प होती है। कलाकार के अनुभव की प्रवृत्ति और उसे दूसरों तक पहुँचाने की उसकी योग्यता ऐसी भीष है जिसकी व्याख्या की आवश्यकता है और ये सब आनुवंशिक सिद्धान्त जो मूल उत्पन्न और परिस्थितियों को परिभाषों में मिलाकर मडबड़ा देते हैं इस मध्यस्थी प्र न को स्पष्ट भी नहीं करने।

### ३ कविता

वैज्ञानिक जिस प्रकार किसी सिद्धान्त या नियम की खोज करता है उसी प्रकार कलाकार अनुभव या दृष्टि प्राप्त करता है। यह मूकनात्मक अनुभव या दृष्टि का मूल कारण क्या है? क्या वह कल्पना विवास्वन् सवेदनधीनता या रमिर १९८८ अर्धे 'दि आर्टिस्ट वन्ड मारकोवैसिस्मि' (१६ ५)।



विचार है, या ऐसी ही कोई अन्य वस्तु है जो इन सबसे प्रतीत है ? काव्यात्मक अनुभव में तब य होकर प्राप्त किया गया ज्ञान होता है जो आत्मार्जन द्वारा प्राप्त होने वाला ज्ञान से भिन्न होता है। मन वस्तु को अपनी समझ में ग्रहण करता है उसे अपने हृदय से बिपटाता है, उसे अपनी धारणा के साथ बुझा-मिखा भेठा है और उसके साथ मिसकर एक हो जाता है। कीट्स ने लिखा है 'यदि एक चिड़िया मेरी चिड़िया के सामने आये तो मैं उसकी सत्ता में हिस्सा बँटाता हूँ और उसके साथ ही बाहर कंकरीले पथ पर चोंच से घनाज चुमने लगता हूँ। यदि स्वतः अपने व्यक्तित्व को स्वयं ही कर देता हूँ यकार्ब सत्ता के प्रति धारम-उत्कर्षण कर देता हूँ और वस्तु के साथ इतना धारमहीन हो जाता हूँ कि उसी के जीवन का स्वाद लेता हूँ और उसी के आकार का धारम्यापमोम करता हूँ। बायरन के शब्दों में जब 'हृदय धारणा और इन्द्रियाँ एक साथ मिसकर गति करती हैं तो व्यक्ति वस्तु के सीम हो जाता है उसकी सत्ता के साथ लयबद्ध हो जाता है और उसके धारमिक स्वर और नाद को सुनता है। उस उल्लेखना में कर्ता और कर्म (ज्ञाता और ज्ञेय) परस्पर-परिवर्तनीय हो जाते हैं और वैसे कि ओक ने कहा है, 'हम जो कुछ देखते हैं वही हो जाते हैं। वह स्वयं ने अपनी 'गोड ऑन बि इन्डिमेन्सबल थॉट्स इन्मी-टलिटी' कविता पर एक टिप्पणी में लिखा है 'मैं अक्सर एक बाह्य वस्तु को बाहर विद्यमान नहीं समझ पाता था और जो कुछ मैं देखता था उसके साथ मैं इस प्रकार वृत्त मिस जाता था मानो वह मुझसे भिन्न नहीं है बल्कि मेरे धर्म प्रवृत्त स्वयं में ही अन्तर्निहित है। यदि के इस अनुभव में वस्तु एक अस्मृत प्रकाश से आवृत हो जाती है और अपने-आपको एक निश्चित आकार में एक प्रत्यक्ष के मूर्त बिन्दु के रूप में 'ईश्वर की इच्छा के एक निर्धारित रूप में' धर्मिभक्त करती है। प्रत्यक्ष स्वयं की धर्म निश्चितता एक अस्मृत धारमिक जगत् का जो उसके बीच और उसके भीतर विद्यमान है और जो उसे एवं उसके ज्ञाता मन को बाधता है प्रतीक बन जाती है। काउल ने अपने 'ऐसे ऑन सेली नामक निबन्ध में यदि के उद्देश्य के सम्बन्ध में इस प्रकार कहा है 'यदि जिस लक्ष्य को प्राप्त करने के लिए सधर्ष करता है वह लक्ष्य वह नहीं जिसे मनुष्य देखता है बल्कि वह लक्ष्य वह है जिसे ईश्वर देखता है अर्थात् ज्योटी के प्रत्यक्ष दृष्टि के बीच जो ईश्वर के द्वारा ये स्पष्ट व्यवसाय रूप में विद्यमान है। यदि की धर्म-दृष्टि में वास्तविक सत्ता का पुनर्जन्म होता है और वह धर्मिभक्त लक्ष्य रूप में

धर्मिष्ठता होता है। यह नसार नूतन भी होता है और पुरातन भी। हम वस्तुओं के बाह्य मापदंड को देखने के लिए अपनी संवेदन की शक्तियों का उपयोग करते हैं। अपनी बुद्धि की निपुणता को उनके तार्किक सम्बन्धों को समझने के लिए इस्तेमाल करते हैं। किन्तु वस्तु की धारमा को जानने के लिए तो धारमा की शक्ति की आवश्यकता होती है। मनुष्य में विद्यमान परम धारमा भी उतनी ही मज्जीर और सरल है जितनी कि वस्तुओं की यथार्थता और उसके ज्ञान के प्रत्यक्ष का उत्तर देती है। जब तक हम ऐन्द्रियिक संवेदन और तर्क-बुद्धि की बाधकियों में डूबे रहते हैं तब तक हमारी धारमा निष्क्रिय बनी रहती है। किन्तु जब हम सोचे रहते हैं

दरीर में और कम जाते हैं एक सजीव धारमा  
जब समस्वरता की शक्ति से प्राप्त  
नयनों से और धारमा की मज्जीर शक्ति से  
हम निहारते हैं वस्तुओं के अन्तर जीवन में।

तभी हम वस्तु के भीतर अन्तःप्रवेश करते हैं अपने-आपको उस पर बाल बेते हैं उसकी लम के साथ एकाकार हो जाते हैं और उसके भीतर मग्न हो जाते हैं। चाहे किसी भी वस्तु की ओर हमारी ऊर्जाएँ प्रेरित हो जाह वह कोई भौतिक वस्तु हो या दार्शनिक प्रत्यक्ष कोई अस्थायी मनःस्थिति हो या कोई व्यक्ति कब अपनी समस्त सत्ता को अवहित वस्तु के केन्द्र में अवस्थित कर देता है और उस केन्द्र से बाहर की ओर उसके स्वरूप को प्रस्तुति करता है। ऐसी सत्ता में कविता जीवन का एक आकार है सामान्य जीवन का अधिक गहन रूप में जीकर उसके अर्थ को शक्ति करती है। यह एक परिपक्व प्रकृति है, उतनी ही सजीव जितना कि स्वयं जीवन है। यह जानो जीवन को किसी बाधनी है वह सर्वथा स्वतः-स्फूर्त है। कला में कवि के सम्बन्ध में कहा है 'यदि कविता उसमें जैसे ही स्वाभाविक रूप से प्रस्तुति नहीं होती जैसे वृक्ष में कोपलें फूटती हैं, तो उसका कतई प्रस्तुति न होना ही सम्भव है। कला-शक्ति जीवन की प्रणिया का मूल रूप है। यह एक मूलभूत धारम विस्तार और ध्यान है, जो धारमा की प्रसन्न-वेदना की प्रक्रिया है। मन उस समय प्रसन्न-वेदना में होता है और कलाकार या कवि की समस्त सत्ता से पोषण और बल प्राप्त करता है। भौतिक यात्रा उस समय नियंत्रित होता है किन्तु उसमें भी मूलभूत जीवन बुला-मिला रहता है। सच्ची कविता में जो पीड़ा और अनुभव से भरी हुई होती है पूर्णता और रहस्यात्मकता होती है गहराई

धीरे अपनी निज की प्रामाणिकता होती है। कवि इतनी धार्मिकता और महारानी से अनुभव करता है इसीलिए वह अपने अनुभव और निर्णय को हम तक पहुँचा सकता है।

सुखनारमक धारमा और उसकी विद्या वेतन मन से इतन मिलते हैं कि वह अपने-आपको कविता में परम धारमा के जीवन-स्वास्थ्य से ऊपर उठता हुआ और अनुप्राणित अनुभव करता है। अनुप्राणित धारमाएँ वेतन के केन्द्र से जो अपनी साम्यता की सीमा का प्रतिनिधित्व कर गयी हैं, सोमती हैं और इस प्रकार एक ऐसी प्रामाणिकता का दावा करती हैं जिसे प्रदान करने की समता सामान्य व्यक्ति में नहीं है। जब विचार उनके उद्बुद्ध होते हैं तब वे यह सब नहीं सोचती। कवि यह निराशा करता है कि उसकी कृति उसकी कौशिक नियुक्तता या कल्पनिक साहसिकता का परिणाम नहीं है बल्कि उसकी प्रेरणा और स्फुरण का परिणाम है। यह प्रेरणा कवि के जीवन में आती है और उसके बाह्य-अन्तर्गत समर्थ में विभीन भी हो सकती है इसलिए वह यह अनुभव करता है कि वह किसी ऐसी शक्ति से उद्बुद्ध हुई है जो वेतन की घोषणा प्रवेतन प्रतिक है। प्राचीन हिन्दू और ग्रीक लोगों की दृष्टि में वाक्य रचना एक वाक्यिक कृत्य है और कवि सरस्वती की स्मृति और मंगलाचरण में अपना वाक्य प्रारम्भ करता है। वह हमेशा धारमा और मन के सबाह के रूप में होता है। वैदिक ऋषिभाषा के रचयिता अपने-आपको अपने ज्ञान ससार से ऊँची किसी सत्ता के ज्ञान की प्रदायिका समझते थे अपने से अतीत उच्च धारमा का साधन समझते थे। वे अपने वाक्य की वस्तु का मूल्य ज्ञाना नहीं करत बितना कि अपनी गहनतम अन्तर्दृष्टि के शक्ति से उसका ध्यान करते हैं। प्यटो में भी अपने 'मिथोडिकल' में ऐसा ही विचार प्रयुक्त किया है। धारमा का कहना है कि 'कवि को या तो प्रकृति में अपना मूल्य बरवाना होता है या 'बहु कुछ' वाक्य है। बलि में कहा है 'आ

। अन्तर्गत में कहा है कि कवि अनुभव का वाक्यिक कृत्य का पूर्ण रूप में वेतन के अन्तर्गत की शक्ति है और वस्तु का रूप बरवाना नहीं करता के बाद उनका वर्णन करने का रूप अन्य वस्तु रूप में आता है। (मान हीराज ४)।

इस रूप का एक गुण है यह कविता प्रकाश एक अवर्धन की शक्ति है जो कि कविता का है। वह धारमा है जीवन का विकास व्यक्ति की उत्पत्ति का विकास में प्रकृति का विकास मूल्य में अन्तर्गत धारमा का विकास है जो धारमा का विकास प्रकाश में। जीवन के विकास का धारमा और धारमा के विकास मूल्य में विकास का विकास है। (वृद्ध १५४)।



‘जिसकी धात्वा से सरस्वती के पागसपन का कोई संस्पर्श नहीं है। वह बार ठक धाता है और सोचता है कि वह कला की सहायता से मन्दिर में प्रविष्ट हो जाएगा किन्तु मैं कह सकता हूँ कि उसे और उसकी कविता को मन्दिर में प्रवेश नहीं मिलता। समझदार और होस-हवास से पुस्तक व्यक्ति जब पानत के साथ प्रति स्पर्धा में धाता-है तो वह कही का नहीं रहता। कॉन्करिज ने अपनी पुस्तक ‘देवत टोक’ के प्रारम्भिक खण्ड में कमाकार और कारीगर का भेद स्पष्ट किया है। फिर अपनी रचना में जब और धातक की आप सामने के लिए एक समूह नगर में प्राग सबा देता है, सिधुओं को बचकती घाय की लपटों में झोंक देता है और बूझों को पुराने बूझों में ठामे के भीतर बन्द कर देता है। केक्सपीयर एक त्मात गिरा देता है और हमारे बून को खर्च कर देता है। किन्तु जब तक कवि घर के अन्तर से नहीं बोलता तब तक वह दूसरों के अन्तर की पहुँच नहीं कर सकता। जब कार्लाइल ने फाँसीसी व्यक्ति की पाइलिपि खत्म कर अपनी पत्नी को दी थी तो उसने कहा था ‘मैं नहीं जानता कि इस पुस्तक की भी कोई कीमत है न मैं नहीं जानता हूँ कि सत्कार इसके साथ क्या धब्बा या बुरा बरताना करेगा या इसके साथ किसी भी तरह के व्यवहार की सर्वथा खेला ही कर दिया किन्तु मैं सत्कार से इतना कह सकता हूँ कि जो साम में तुम्हें ऐसी कोई भी दूसरी पुस्तक नहीं मिली जो किसी जीवित व्यक्ति के हृदय में इस प्रकार सीधी और अचलत रूप में आविर्भूत हुई हो।

अन्तर यह प्रश्न किया जाता है कि क्या कविता की शक्ति का कारण शब्दों से निकलने वाला संगीत है या उनसे प्रकट होने वाले चित्र है या उनसे अभिव्यक्त होने वाले विचार हैं। इनमें से हरेक विचार को काशी प्रबल समर्थन मिलता है। कुछ लोगों के अनुसार ‘सर्वोत्तम नम में प्रकट किये गए सर्वोत्तम शब्द’ ही कविता है। इसमें तनिक भी संशय नहीं कि लम्बवत् धरत मल पर जाड़ का-सा मोहक अन्तर बालते हैं। शब्द को न समझ पाने पर भी उसका संगीत हममें रस का संचार करता है। इसके प्रतिरिक्त यह भी सत्य है कि हम कविता का आशय किसी ज्ञान की प्राप्ति के लिए नहीं लेते। कला का मार्ग है हमारे भीतर प्राप्ता भ्रष्ट करना हमारी प्रकृति को मानवीय बनाना हमारे जीवन को परिष्कृत करना और मन में ऐसा बम्बीर सन्तोष और आत्मप्रसाद पैदा करना जो धीरे

धीरे मन की स्थायी अभिवृत्तियाँ बन जाएँ। ज्ञान का प्रकाश अपने माधुर्य के कारण ही हमें स्वीकरणीय और शास्त्र प्रतीत होता है। एक प्रसिद्धि सुन्दर पीलठा आन्तरिक वषार्थ सत्ता को अनुभव कर जो समस्वरता प्राप्त करती है वह भी वैच और प्रामाणिक ज्ञान है। कविता में कष्ट-संगीत और तत्कालीन धर्म दोनों होते हैं, किन्तु वही दोनों पर्याप्त नहीं हैं। उसका तात्त्विक मुख ता भावना का वह असाह्य आवेश की वह प्रबलता और जीवन की वह महगता है जो तरंगित और आनन्द-विभोर हृदय की बाणी में प्रस्फुटित होती है। निरा आवेश जिसमें विचार न हो कोरी भावुकता है; किन्तु जब तक आवेश में हो कवि पाठक को अपनी रचना में अपने अनुभव को स्वीकार करने की प्रेरणा नहीं दे सकता। अनुभव एक द्वितीय घटना है और उसकी भावृत्ति नहीं हो सकती। कविता सिर्फ उसका प्रत्यास्मरण या उसका अभिव्यक्ति है। किन्तु कवि के शब्दों को पाठक के माथ एक स्वाभाविक सहायसृष्टि स्थापित करनी चाहिए और उसके भीतर वह उदात्तता की मुद्रा पैदा करनी चाहिए जो उसके अभिप्राय के बोध के अनुकूल हो। पाठक को अपने-आपको उसी मन-स्थिति में ले आना चाहिए जिसमें कवि या उसे कवि की भाँति देखना कवि के हृदय से अनुभव करना और कवि के मन से निर्व्यय करना चाहिए। महत्त्व इस बात का नहीं कि कवि का विचार कितना महान् है या उसका विषय कितना महत्त्वपूर्ण है बल्कि महत्त्व इस बात का है कि अनुभव कितना पवित्र और कितना गम्भीर है। कवि का मन बहुत मुख्यशायी है उसका हृदय सत्ता की सुषुप्ततम मर्मस्पर्श को भी सुन लेता है। इस बात का शायद ही कोई महत्त्व हो कि वह जिस विषय पर बोलता है, वह विषय रात की हवा हो सकता है और प्यार की उड़ान भी एक फल हो सकता है और एक उड़ती हुई स्मृति भी। वह ईश्वरीय बुद्धि और संसार की भौतिक मदर वस्तुओं के बीच मध्यस्थता करता है। किन्तु इसका अर्थ यह नहीं कि कविता के लिए सभी विषय एकल हैं। बाह्य आकार और आन्तरिक तत्त्व का परस्पर बहुत निकट सम्बन्ध है और केवल महान् विषयों में ही महान् कविता प्राप्त हो सकती है। यद्यपि विचार-विनियम और विचारों के आदान-प्रदान का साधन है उच्चतम विषयों का बाह्य नहीं हो सकता। कविता आत्मा की भाषा है यद्यपि विज्ञान की भाषा। कविता रहस्य की शक्ति को धर्म की भाषा है। यद्यपि समूह धर्म का बुद्धि के धारों निर्वसन करके रख देता है, जबकि कविता हमें जीवन के गम्भीर रहस्य में बकेम देती है और हमारे सामने ऐसे सत्यो को अनावृत करती है जो



धीरे मन की स्थायी अभिवृत्तियाँ बन जाएँ। ज्ञान का प्रवाण ध्यान माधुर्य के कारण ही हमें स्वीकरणीय और प्राप्य प्रतीत होता है। एक प्रगतिशत संवेदन शक्तिता साम्प्रतिक यथावत् सत्ता को अनुभव कर जो समस्वरता प्राप्त करती है वह भी रस्य और प्राणात्मिक ज्ञान है। वसिता में कष्ट-संगीत और तत्पूज्य धर्म यामों होत हैं किन्तु वही दोनों पर्याप्त नहीं हैं। उसका सात्त्विक मुख ता भावना का वह उत्साह आदेश की वह प्रवर्तना और जीवन की वह महानता है जो तर्कित और आनन्द-विमोह हृदय की बाष्पी व प्रसूटित होती है। निरा आदेश विमम विचार न हो कोरी मायुक्तता है। किन्तु जब तक आदेश न हो वसि पाठक को अपनी रचना में आने अनुभव को स्वीकार करने की प्रेरणा नहीं दे सकता। अनुभव एक अद्वितीय घटना है और उसकी आकृति नहीं हो सकती। वसिता निर्ये उसका अध्यात्मरस या उगवा अभिव्यक्ति है। किन्तु वसि व सत्ता को पाठक व माय एक व्यापारिक महानुभूति स्थापित करनी चाहिए और उसके भीतर वह उदात्तता को मुद्रा दीता करनी चाहिए जो उसके अधिप्राय के बोध के अनुकूल है। पाठक को अपने-आपको उनी समर्पणनि व ले आता चाहिए विमम वसि या उसे वसि की धीन देगता वसि के हृदय में अनुभव करता और वसि के मन में निर्भय व ता चाहिए। महत्त्व हम ज्ञान का नहीं है वसि का विचार विमम महत्त्व है या उगवा विषय विमम महत्त्वपूर्ण है वसि महत्त्व हम ज्ञान का है कि अनुभव विमम वसि और विमम गम्भीर है। वसि का मन बहुत मृदुलार्ही है उसका हृदय समार का सुदूरतम समर्पणनि व भी मुख मित है। हम ज्ञान का धायन ही बोर महत्त्व हो कि वह विम विषय पर बाधता है वह विषय ज्ञान को रता है वसिता है और व्यापक। उदात्त भी एक वसिता है और एक उदगी हुई रजनि भी। वह ईश्वरीय शक्ति और समार की धीनित मरवर वसिता के बोध लक्ष्यता करता है। किन्तु हमका धर्म यह नहीं है वसिता के लिए सभी विषय ध्यान है। ज्ञान आचार और आध्यात्मिक महत्त्व का वसिता वसिता निर्ये महत्त्व है और केवल महत्त्व विषय में ही महानु वसिता ज्ञान है वसिता है। नर जो विचार विमम और विमम के आशाव प्रदान का महत्त्व है उदात्त विमम का महत्त्व महत्त्व है वसिता या ता की ज्ञाना है नर विज्ञान को ज्ञाना। वसिता ध्यान की वसिता व। धर्म की ज्ञाना है। नर धर्म के अनुभव धर्म व वसिता के धर्म निर्भय वसिता वसिता है उदात्त वसिता वसिता के महत्त्व वसिता व वसिता वसिता है और हमारे ज्ञान के धर्म वसिता को वसिता वसिता है वसिता



बिनाभी आत्मा से सरस्वती के पागलपन का कोई संस्पर्श नहीं है वह द्वार तक जाता है और सोचता है कि वह कसा नीचहायता से मन्दिर में प्रविष्ट हो जाएगा किन्तु मैं कह सकता हूँ कि उसे और उसकी कविता को मन्दिर में प्रवेश नहीं मिलता। समझदार और होश-हवास से दुरस्त व्यक्ति जब पागल के साथ प्रतिस्पर्धा में जाता है तो वह कड़ी का नहीं रहता।<sup>१</sup> कॉन्करिज ने अपनी पुस्तक 'ट्रेबल टॉक' के प्रारम्भिक अध्याय में कसाकार और कारीगर का भेद स्पष्ट किया है। सिधर अपनी रचना में मय और घातक की छाप जाने के लिए एक समूच नगर में घाग लगा देता है, सिधुओं को बचकनी घास की सपटों में झोंक देता है और बूझों को पुराने बुझों में ताल के भीतर बन्द कर देता है। टेक्सपीयर एक रत्नास बिछा देता है और हमारे लून को खर्च कर देता है। किन्तु जब तक कवि उर के घन्टार से नहीं बोलता तब तक वह दूसरों के घन्टार की पहुराई तक नहीं जा सकता। जब कार्लाइल ने कांसीसी जाम्बि की पांडुलिपि सत्पन कर अपनी पत्नी को दी थी तो उसने कहा था मैं नहीं जानता कि इस पुस्तक की भी कोई कीमत है न मैं नहीं जानता हूँ कि संसार इसके साथ क्या सम्झा या बुरा बरताव करेगा या इसके साथ किसी भी तरह के व्यवहार की सम्झा सवेझा ही करेगा किन्तु मैं संसार से इतना कह सकता हूँ कि सी सास में तुम्हें ऐसी कोई नई दूसरी पुस्तक नहीं मिली जो किसी जीवित व्यक्ति के हृदय में इस प्रकार सीधी और ज्वलन्त रूप से आविर्भूत हुई हो।

घन्टार यह प्रकल किया जाता है कि क्या कविता की शक्ति का कारण शब्दों से निकलने वाला संघीत है या उनसे प्रकट होने वाला विम्व है या उनसे प्रविध्यक्त होने वाले विचार हैं। इनमें से हरेक विचार को काफी प्रबल समर्थन मिलता है। कुछ लोगों के अनुसार 'सर्वोत्तम क्रम में प्रकट किये गए सर्वोत्तम शब्द' ही कविता है। इसमें तनिक भी संशय नहीं कि समयबद्ध सध्द मन पर बाधू का-ता मोहक प्रसर डालते हैं। शब्द को न समझ पाने पर भी उसका संगीत हममें रस का संचार करता है। इसके अतिरिक्त यह भी सच है कि हम कविता का प्राथम्य किसी ज्ञान की प्राप्ति के लिए नहीं लेते। कसा का कार्य है हमारे भीतर घातना भङ्गल करना हमारी प्रवृत्ति को मानवीय बनाया हमारे जीवन को परिष्कृत करना और मन में ऐसा जम्गीर सन्तोष और आत्मप्रसाद पैदा करना जो बीरे

१. पृष्ठ ३, २४२।

१. कार्लिस्स लारक, पृष्ठ १४५।

धीरे मन की स्थायी अभिवृत्तियाँ बन जाएँ। आत्म का प्रकाश धारण माधुर्य के कारण ही हम स्वीकरणीय और वास्तव प्रतीत होता है। एक प्रगतिष्ठ मन्दन नीसिता प्रागैतिक यथावत् लक्षा को अनुभव कर जो समस्वरता प्राप्त करती है वह भी वय और श्रमात्मक ज्ञान है। कविता में वन्द्य-संगीत और तर्कपूर्ण धर्म शाना होने हैं किन्तु नहीं दोनों पर्याप्त नहीं हैं। उनका तात्त्विक गुण ता भावना का वह उन्माद आदेश की वह प्रयत्न और जीवन की वह मानना है जो ठगियन और आत्मन्द-विभोर हृदय की बाणी में प्रकटित होती है। निरा आदेश जिसमें विचार न हो कोरी भावुकता है। किन्तु जब तब आदेश न हो कवि पाठक का अपनी रचना में आन अनुभव को स्वीकार करने की प्रणया नहीं दे सकता। अनुभव एक अद्वितीय घटना है और उसकी आकृति नहीं हो सकती। कविता सिर्फ उसका प्रमाणबद्ध या उगका अभिव्यक्ति है। किन्तु कवि के शब्दों को बाटकर का शाय एक व्याख्यात्मक मजानुक्ति स्थापित करनी चाहिए और उसके भीतर वह उदात्तता की मुद्रा पैदा करनी चाहिए जो उसके अभिव्यक्ति के बीच के अनुभव है। आत्म का धारण-आत्मको उनी समर्थनविध में न आना चाहिए जिसमें कवि या उसे कवि की आत्मा देगना कवि का हृदय में अनुभव करना और कवि के मन में विवेक करना चाहिए। महत्व हम बात का नहीं है कि कवि का विचार विनया मजानु है या उसका विचार विनया महत्वपूर्ण है किन्तु महत्व हम बात का है कि अनुभव विनया पवित्र और विनया मजानु है। कवि का मन बहुत सुन्दरानी है उसका हृदय नकार का गुण में अव्यक्ति का भी मुख लेता है। हम बात का धारण ही कोई महत्व है कि वह विचार विनया कर लेता है वह विचार है का हवा है महत्व है और ध्यान का उदात्तता में एक बन हो सकता है और एक उदात्त हृदय में भी। वह ईश्वरीय कवि और महत्व को भीतिक महत्व में मुद्रा का बीच माधुर्यता बना है। किन्तु हमका धर्म वह नहीं कि कविता के लिए सभी विचार देने हैं। वास्तव आचार और धर्म का महत्व का महत्व महत्व विचार माधुर्य है और केवल मजानु विचार में ही मजानु कविता आत्मता महती है। एक ओर विचार विनया और विचारों के आदान उदान का महत्व है उदात्त विचार का महत्व नहीं हो सकता। कविता आत्मता की आत्मा है एक विचार की भाषा। कविता महत्व का महत्व का महत्व की भाषा है। एक आत्मता अनुभव धर्म को कवि के आत्मता विचार करके बन देता है कवि कविता हम जीव के आत्मता महत्व में महत्व देती है और हमारे आत्मता में महत्व का आत्मता का है।

बाजी से वह नहीं जा सकते। समस्त कविता पर गहरे रहस्य का एक बातावरण छाया रहता है। यदि पूर्ण विश्लेषण किया जाए तो उसका अन्तिम निष्कर्ष यह होता कि काव्य का काव्यत्व तबत सृजनपरक अन्तर्ज्ञान के कारण है जो ध्वनि व्यञ्जना और अभिधा को एक समीप बोल के रूप में काममें रखता है।<sup>१</sup>

धार्मिक साहित्य तबत बहुत शुद्ध और शुद्ध है। हमारे महान्तम मनीषी वर्गों का धीरे-धीरे धीरे धीरे धीरे की प्रतिभा की ऊँचाइयों तक नहीं पहुँच सका। उन्होंने हमें एक ही ऐसा महाकाव्य नहीं दिया जो समय जीवन के सम्पूर्ण अर्थ का अभिव्यक्त कर सके जो हमें समस्त आघातों से स्वन्धित कर दे जो नये आलोक के क्षेत्रों से हमें अन्तर्गत कर दे। उन्होंने हमें एक ही ऐसा महाकाव्य नहीं दिया जो अपनी पट्टी हृदयत्रासक प्रकृति से अपनी महानता से हमें डार सार कर दे और निश्चित से यह है महामानवों की ऐसी अभिस्मरणीय शक्तियाँ आलापित कर दे जो हमें आश्चर्यगित कर दें हमें कुछ और निर्मल कर दें। ऐसा इतिहास है कि उन्होंने आत्मा के कोलाहल को लेकर रचनाएँ की उसकी गहराइयों में नहीं गये। वे लोग प्रचलित बुद्धिवादी हैं। इस लोप बुद्धिजीवियों और बुद्धिवादियों की पीढ़ी के लोग हैं जो विश्लेषण में निपुण हैं प्रेक्षण में भीर हैं। किन्तु संसार में कभी कोई कसा विश्लेषण या प्रेक्षण से नहीं बनी। हम वर्तमान आध्यात्मिकता के प्रति अत्यन्त सजग हैं और समाज को एक बेहतर बीजना के अनुसार डालने को उत्सुक हैं। हम बुराई के प्रति कोच से जल रहे हैं और उस पर विजय पाने के उपायों का प्रचार करते हैं। किन्तु हमारे कष्ट और हमारी पीड़ाएँ केवल मानसिक हैं मन की बेरुआएँ न कि आत्मा की। सच्चे ब्रह्माकार गहरे अनुभव में से गुजरते हैं बहरी ध्वजा में से। उनके पास प्रचार करने के लिए बल ही नहीं होता वे भीते हैं और प्रेम करते हैं। जब वे अनुभवों को सन्धों में व्यक्त करते हैं तब हम उनके आत्मा का वह अपरिमेय गुण पाते हैं वह सृजनात्मक आदेश देते हैं जो केवल निर्णीत फलों की वास्तव्यपूर्ण रचना नहीं है, जो

१. *रहित इर्द-ए-हो* केबल आँखें लगी हो रही (१९५५), ५। कला की कला करते हुए  
एक ही निज बहता है

‘जहाँ समस्त आकाश एक ही जगत् बनी है,

किन्तु अन्त में एक ही गुल्लक में सब की भाँति,

मन्त्र गुल्लक के अन्त में अन्त में

निज निज सृजनपरक बुद्धि निज निज है।

(*विश्वामित्र आँखें लगी* (१९५६), २ पृष्ठ-४४१)।

एक हृदय का धारण है निरी बाह्य वस्तुता नहीं है। वे हम सीमर्य की वस्तुएं बने हैं केवल प्रसाधन-धामणी नहीं। एक सञ्जी कलाकृति का विश्लेषण नहीं किया जा सकता वह प्रम्बर से गिरने वाली बिजली की तरह है जो पृथ्वी पर टकराती है और उसे एक प्रचण्ड धमिलीसाएँ बरक कर देती है। रॉबर्ट ब्रिज का 'दि टेस्टा मेंट ऑफ़ ब्यूटी' इसका एक उदाहरण है। यह एक ऐसी भाषा में लिखा हुआ किसी शार्पेनिक निबन्ध का भाष्य प्रतीत होता है जो प्रबिकनर काव्यमय होने के बजाय प्रमूर्त है। उसके ज्ञान के बहुप्राणव्याप्ति उसकी विरवास की श्रेष्ठता और उसकी भावना की बहुलता को देखते हुए निःसन्देह वह एक महान् रचना है। उसमें कुछ प्रथम प्रत्यक्ष सुन्दर हैं जनय गीतों का आसिर्य और माधुर्य है किन्तु वह महान् काव्य रचना नहीं। महान् काव्य के लिए भावों की गहनता और प्रेरणा के स्वाभित्व की आवश्यकता है। यह निर्णय करना आलोचक का काम है कि क्या 'दि टेस्टामेंट ऑफ़ ब्यूटी' महान् रचना होने के साथ-साथ महान् कविता भी है क्या उसमें काव्य का वह भोज है जिस काव्य की प्रतिमा काव्य की मोहिनी कहा जा सकता है?

#### ४ कलात्मक ज्ञान

बन्धुओं के मङ्गे यथार्थ के रहस्योद्घाटन के रूप में कला ज्ञान का ही एक धारार है। जैसा कि प्रस्तुत न कहा है कला नकल है किन्तु बाह्य प्रकृति की नहीं बल्कि आन्तरिक यथार्थ की। कला की बन्धुनिष्ठता कोटोप्राप्ति में पाई जाने वाली यथार्थवादिता नहीं है यहाँ तक कि उपाकथित नकलमय कला भी पूर्णतः नकल नहीं है। नकल में भी कलाकार का मन एक निश्चित उद्देश्य को हटि में रखकर कार्य करता है। वह दृश्यमान वस्तु में उसका बाह्य प्रतीयमान रूप में भी कुछ प्रबिक आन्तरिक वस्तु को सत्य के किमी प्रथम या सुन्दर प्रथम या धारार को आन्वय दृश्यमान वस्तु की धरेला धारणा के प्रथिक निवृट है देगना है। किन्तु भी यह प्रथम या धारार, यह धर्म या मूल्य कोई क्या ऊपर में याता दृष्टा परिष्कार या सीमय नहीं है बल्कि वह स्वयं वस्तु का ही धन्तरावर्ती हृदय है जिस हृदय उस वस्तु से असंग नहीं कर सकता। कवि का सत्य गीत है जीवन नहीं।

नोबे ने इस विचार का विरोध किया है कि कविता यथार्थ पर पद परदे को हटाकर उस घनावन करती है। उमता कहना है कि कविता व्यक्तिगत

मन-स्थिति की अभिव्यक्ति है, और यदि कवि यह दावा करता है कि वह अपनी ग्रहणशील मानसिक स्थिति में वस्तु के यथार्थ रूप को जान लेता है और अपनी मृगशील मन-स्थिति में उसे अभिव्यक्त करता है तो वह धातुप्रबंधना करता है। कविता तत्त्वतः आत्मविश्लेषण है। यदि इस विचार को मान लिया जाए तो इस बात की कोई तर्कसंगत व्याख्या कर सकता कठिन है कि एक व्यक्ति के 'स्व' की अभिव्यक्ति दूसरों के लिए क्यों प्रामाणिक या महत्वपूर्ण हो सकती है। इसके अतिरिक्त स्वयं शोक ने भी यह स्वीकार किया है कि कला अन्तर्ज्ञान है और अन्तर्ज्ञान हमेशा वास्तविक का या व्यक्ति का होता है। इसका अर्थ यह है कि कवि का अन्तर्ज्ञान भी एक प्रकार से ज्ञान प्रदान करता है। इसके अलावा वह केवल तभी कहा जा सकता है कि कला हमें आत्मगत इन्प्रेशन देती है जबकि यह मान लिया जाए कि यथार्थ वस्तु का अस्तित्व हमारे तन्त्रियमक ज्ञान में सर्वथा भिन्न और पृथक् है। उस अवस्था में वह कहा जा सकेगा कि विज्ञान और सामान्य बुद्धि भी हमें ज्ञान नहीं देते। बिना प्रत्यक्ष से जाना जा सकता है वह बकरी छोर पर यथार्थ नहीं है। आँखों वाला भारतीय शिल्प से अधिक जानता है। यदि हमारी एक हजार इच्छाएँ हैं। ऐसी कि वास्तविक ने कल्पना की भी तो भी हम वह भरोसा नहीं कर सकते कि हमें यथार्थ का वां शोक होता है वह यथार्थ का अचली ज्ञान ही है। प्रत्यक्ष द्वारा ज्ञेय वस्तु प्रत्यक्ष से पृथक् और स्वतन्त्र नहीं है। गुलाब के रंग का अस्तित्व सिर्फ उसी के लिए है जिसमें मानवीय दृष्टि-शक्ति है। इसी प्रकार ब्रह्माण्ड की वैज्ञानिक तस्वीर भी हमारे ज्ञान के तरीके पर निर्भर है। कम्पन (ध्वनि) और रस प्रत्यक्ष की दृष्टि से छापेला है। समस्त ज्ञान चाहे वह प्रत्यक्ष हो चाहे अनुमान ज्ञाता और ज्ञेय का निरन्तर-स्वयं है। कला में हमें जो ज्ञान होता है वह इस बुद्धि से किसी भी तरह निश्चित किस्म का नहीं है। इसमें हमें यथार्थ के प्रति सूक्ष्मप्राप्ती अवबोधनीयता की प्रतिक्रिया मिलती है। कवि का सत्य वैज्ञानिक के सत्य से भिन्न है क्योंकि वह यथार्थ को उसकी गुणात्मक अद्वितीयता में अभिव्यक्त करता है परिमाण-आत्मक सर्ववैधीयता में नहीं। वह वस्तु के परिमेय भीतिक गुणों का बखान नहीं करता बल्कि उसके आत्मन्तर-सौन्दर्य का वर्णन करता है जो केवल अनुभव की वस्तु है। कविता के सत्यों की स्पष्ट व्यापकताओं में प्रस्तुत नहीं किया जा सकता उन्हें अधिक सूक्ष्म रस में ही दूसरों तक पहुँचाया जा सकता है। वस्तु के अन्तर के यथार्थ को देखना सत्य के प्रति एक निरन्तर करना है।

यदि कसा आत्मा अभिव्यक्ति हो ता भी जगमें अभिव्यक्त होने वाली आत्मा मनुष्य की संकीर्ण आत्मा नहीं है। कोष्ट ने अपने ग्रन्थ 'क्रिटीक प्रॉक्त जर्मेन्ट' में कहा है कि सौन्दर्य के उपयोग के रूप में हम जो आनन्द पाते हैं वह व्यक्तित्व होता है और उस अर्थ में वह आत्मनिष्ठ भी होता है। साथ ही वह निःस्वार्थ और अनासक्त होता है। इसलिए उसके सम्बन्ध में हमारा निगम सार्वत्रिक होगा है। या कविता सबसे अधिक गहरी होती है उनका आकर्षण भी सबसे अधिक व्यापक होता है।

वैज्ञानिक जब किसी नियम की शोख करता है तो वास्तव में वह प्रेषित सत्ता को एक नय नम में व्यवस्थित करता है। कलाकार भी ऐसी ही कार्य में रत रहता है। वह हमारे अनुभव को एक नया ध्य प्रदान करता है और यथावत् वस्तु में मूल्य गुणों को अनुभव करने की अपनी समता के कारण वह उन मूल्य तरीके से समेटित करता है। वह हमारे जीवन के अन्तर्गत को बढ़ाता है और हम यथावत् की अधिक ठीकी अनुमति करता है। वह वस्तुओं में अधिक गहरा सामग्र्य स्थापित कर अधिक प्रश्ला सम्बोध देता करता है। गोएटे ने एक स्थान पर प्रत्यक्ष किया है 'सबसे पवित्र क्या है ? और फिर उसका उत्तर दिया है जो अधिक गहराई से अनुभव किये जाने के कारण साज ही नहीं हमारा हमें अधिक धरे सामग्र्य और ऐक्य में स्थापित करता है।

कला के सबसे बड़े वर्गान हैं शास्त्र और समन्वय। उन 'दोनों शक्तों में जबकि हम किसी सुन्दर कविता में या किसी महान् कलाकृति में प्रभावित होते हैं न केवल हम उसमें सम्मिलित हो जाते हैं बल्कि हमारा मन प्रत्यक्ष और अनुमान में भी उच्च स्तर की उन शक्तों को पाकर एक अधिक ऊँचाई पर पहुँच जाता है। हर सुन्दर कृति में एक शक्ति होती है हर महान् कविता में एक मुहूर्त होता है। किसी कलाकृति की कृति के पैमाने में आपसे और उसके पार्श्वों और अन्तर्गतों की मर्यादा वास्तविक कहकर उड़ा देने का कोई साम नहीं है। हो सकता है किसी नाटक का व्यक्ति और चरित्रों अवास्तविक हों फिर भी यह सम्भव है कि उन नाटक का अर्थ और उसके मूल्य वास्तविक वस्तुओं में अधिक अर्थ और अधिक स्वाधीन। यह हो सकता है कि वास्तविक व्यक्ति और चरित्रों 'अव्यक्त की तरह अवास्तविक' हों और फिर भी वे हमें यथार्थ और अर्थवान् वस्तु का अन्तर्गत में लक्ष्यता देने हैं। वास्तविक आकारों में भी जीवन की तरह वास्तविकता हीन पद सकती है। आतिशयार 'नाटक ही अन्तर्गत भी है। ऐन

सब छायाएँ ही हैं। वह कलाकार का कार्य है कि वह हमारे धन्य जीवन के महत्व और सारवत्ता की भावना पैदा करे। जैसा कि काष्ट ने कहा है, कला किसी विषय उद्देश्य को प्रस्तुत करने बिना एक सामान्य उद्देश्य को साकार करके हमारे सम्मुख उपस्थित करती है। कला का काम निश्चित बटनाओं को विस्तृत जीवन सिद्ध करना नहीं है। वह हमें जीवन की सार्वकता की भावना प्रदान करती है। ब्रह्माण्ड के बृहत्तर सौन्दर्य व्याप्यता और धौर्धम्य के विचार हममें पैदा करती है। कलाकार संसार की वास्तविकताओं से मुह नहीं मोड़ता। वह उसके दुःखों, कष्टों, गुणों और सफलताओं को जानता है। संसार में धन्यता और धन्यता हो सकते हैं, किन्तु उनसे विभिन्न और समझीत होने की आवश्यकता नहीं है। संसार अपने धन्यता में धन्यता हो है। कलाकार संसार के धौर्धम्य पहलु को विभिन्न करता है किन्तु वह हमें निराश नहीं करता। जब हम 'हेयसेट' या 'किंग लीयर' जैसे महान् नाटक पढ़ते हैं तो ऐसा लगता है कि हम संसार के रहस्य के निकट हैं। कवि ने जीवन के मूल धारार का जो ज्ञान प्राप्त किया होता है उसमें वह हमें भी सामीप्य बनाता है। उसके बाह्य परिवर्तन मने ही विपरिवर्तन हो किन्तु मग धन्यता रहता है। बुनियाद मर जाती है किन्तु प्रेम की महानता सिद्ध करने के बाव। यदि भविष्यो उसी क्षण मर जाता जबकि चलने अपने ऊपर प्रहार किया था तो वह बुनिया के खिलाफ एक सिकामत मकर मरता। किन्तु वह ब्रह्ममोना की निर्धनता और निष्कलता को देखकर मरता है क्योंकि उस समय मृत्यु उसके लिए एक पुच्छ-सी वस्तु हो जाती है। बाहरी पराजय और असफलता जीवन के धान्तरिक धर्म को स्पष्ट नहीं करती। हमारे मन पर यह सामान्य छाप पड़ती है कि संसार धन्यता बना और धन्यता है। 'जनेसिस' के ईश्वर की भाँति जब हम समस्त सृष्टि की ओर दृष्टिपात करते हैं तो हम देखते हैं कि सब मिलानर संसार धन्यता हो है। हम संसार को केवल प्रतीकार हो नहीं करते उसमें सुख और धन्यतापन भी धन्यता करते हैं। वह हम सबका निर्दोष और पूर्ण नहीं लगता। हम धन्यता बुद्धि और धन्यता स्थापित करने की हुई पीडा और बुद्धान्त बटनाएँ पाते हैं तो भी हमारा वह कर्तव्य होता है कि हम उसकी सामान्य वास्तविकता में हिंसा में और उसे धन्यता बटाने। कला धन्यतापन धन्यता का संसार के साथ धन्यता स्थापित करती है। वह धन्यता भावनाओं को सुद्ध करती है एक प्रकाश की पूर्णता और सार्वकता की धन्यतापन पैदा करती है। कला द्वारा पैदा की गई प्रत्यक्ष धन्यतापन के बिना जीवन एक





जब व्यापन इससे प्रवृत्त होकर रहता है। उसके लिए बलता और साहस की आवश्यकता होती है। साहसी सिलाई टेकनीक में निपुण होता है। जब वह स्थिति को समझ लेता है तो वह मुनिचित प्रवृत्ति से भाग बहता है। बीबन की सत्तरज की कड़ पर धन-धन्य मोहुरों की धन-धन्य ताकत है और उनके जोड़े धन-धन्य से बन सकते हैं और सत्ता अधिपत्य-धन्य पहले से ही किया जा सकता है। अन्तः सिलाई में सही कार्य की आवश्यकता होती है और वह वह अनुभव करता है कि यदि वह उस भावना के अनुसार कार्य नहीं करता तो वह अपने प्रति ही झूठा होता। किसी भी मानव स्थिति में धन-धन्य बनना एक नृजात्मक कार्य है। वह अपनी प्रकृति के अनुसार धारणा के भीतर से उत्पन्न होता है। इसमें एक प्रकार की गुप्त और सजीव अनिवार्यता होती है।

नैतिक और अपने अन्तर की ताक और लय का अनुसरण करता है जो उसे धन की ओर बनने के लिए अनुपस्थित करती है और उसमें अपनी निवृत्ति के धन-धन्य का अनुसरण करने और अपनी धारणा को पूर्णता प्रभाव करने का संतोष रहता है। अपनी पहली साम्यात्मिक प्रकृति का अनुसरण करने में वह हममें से उन लोगों को जो परम्परागत धर्मों का अनुसरण करते हैं या तो पूर्ण प्रतीत होता है, या अनैतिक। किन्तु स्वयं उसके लिए साम्यात्मिक उत्तरदायित्व और कर्तव्य साम्यात्मिक परम्परा से अधिक महत्वपूर्ण है। बाहर से बोले गए नियम की अपेक्षा आन्तरिक नियम अधिक कीमती है। वह परम्परागत रिवाजी औचित्य के बजाय साम्यात्मिक नैतिकता पूर्ण सम्मिलित और ईमानदारी के लिए साम्यात्मिक रहता है। वह अपने समाज को अधिक मुक्त मुनिवादि पर लगे सिरे से बालने में लिए संलग्न करता है। वह ही मकान है कि उनका व्यवहार मकान परम्परावादिनों की धारणा की बाधना को मोट पहुँचाये और यह धन-धन्य बन जाता है कि सही दृष्टि और नृजात्म-नैतिक मान मान को समाज के नेताओं के हाथों में उल्टी-धन नष्ट करना पड़ा है। हालाँकि यह ठीक है कि उल्टी-धन हमें साधारण ही नहीं हुआ। ऐत सोच अपने उदात्तत्व में इस बुलाव लय को निज करने है कि जब कोई व्यक्ति अपने नाथिना में अधिक धन-धन्य हो जाता है तो वह अपनी धन का धन हो जाता है। हम अपने महान् धन-धन-धन की उपलब्धियों का सम्मान धन-धन पर सटकाकर करते हैं। सम्भव है कि मुनिवादिना का विचार विचार करके धन-धन मान लोग का बाहरी प्रदर्शन और साहस्य में विश्वास करने हैं। बहुत ही तेज धन-धन उन किन्तु के अर्थात् धन की कमी नहीं उठ लयने। धन-धन धन-धन धन-धन धन-धन



सहृदाई में या उसके निष्ठ होते हैं। दैनिक जीवन में हम उन उपयोगी परम्पराओं और रिवाजों के अनुसार चलते हैं जिन्हें हमने सामान्य परिस्थितियों के लिए बनाया होता है और महान् संकट के क्षणों में भी हममें से बहुत से लोग अपनी सम्पूर्ण आत्मा के साथ धर्मर को पकड़ने में असमर्थ रहते हैं। विष्णु संसार का कोई भी निरृच्छन्म कार्य कोई भी अश्रिय भय कोई भी अकाम्यतम धावे-उदेमा नहीं है जो हमारे अन्तर में बिद्यमान आत्मा को आबिष्ट करके हममें यह शान्त सुल्लाव पैदा न कर सके। उनके लिए आवश्यकता सिर्फ़ इस बात की है कि व्यक्ति प्राध्यात्मिक चेतना में समीप हो। कुराचत में कहा था 'सत्त्वम ही ज्ञानम्'। यह ठीक है कि वह बौद्धिक ज्ञान नहीं है जो दूसरों को सिखाया जा सके। यह ऐसा ज्ञान है जिसका निर्माता मनुष्य की सत्ता के अतिक्रमण के स्तर में कूटता है। यह मनुष्य के मन को उदात्त बनाकर, उसकी चेतना को प्रबुद्ध कर प्राप्त किया जा सकता है। मनुष्य आत्मा में जितनी सहृदाई तक जाना है उतना ही उसका ज्ञान परीक्षा होता है। जिस व्यक्ति में नैतिक चेतना है उसके लिए वर्तमान का वह उतना ही वास्तविक है जितना कि कोई भी दूसरा ज्ञान। उनके गहनत्व में हमारा ज्ञान अस्मादम्भक पूर्ण सुनिश्चित होता है। नैतिक ज्ञान का ज्ञान भी हमें एक प्रकार से अन्तर्ज्ञान के रूप में प्राप्त होता है। यह ठीक है कि बाद में हम विचार-विमर्श में उस समय के लिए कारण और तरीकों को ग्राह्य हैं। जिसका जीवन-मूल्य अत्यन्त ही निश्चित होता है वह अपनी सारी चेतना को यदि या बनाकर ही मानि बर्तनाया और विचार के अभिव्यक्ति नहीं करना ही है वह उसका विमर्श जो जीवन के अभिव्यक्ति करता है। वह वास्तविक और प्रवाही दावा की दृष्टि का गीत दाद जाता है। यह ऐसी नैतिकता के प्रति उत्तमोत्तम है जो प्राप्तियाँ और अनुभवों का विषय है। कारण उसका ज्ञान के रूप में उसका विमर्श का नैतिकता का आधारभूत होती है जो नियम या कानून के रूप में नहीं है। वह एक अस्मिता है। वह जो ऐसा देन अस्तुत्यों के रूप में देता है उसका ही अर्थ है जो व उनके अस्तुत्यों को रच भी है।



प्राप्तीयता है वह धामन्यमय और हावित है वह धामोर इच्छासम्प्राप्तिस (अम की भावना) इसलिये है क्योंकि वह एक धार्मिक शोध अनुभूति और प्रसन्नता पर निर्भर है और वह धामोर ईर्ष्या (ईश्वरीय प्रेम) इसलिये है क्योंकि सभी मूर्तों का सम्बन्ध ईश्वर के अस्तित्व में जोड़ा जाता है।

हमारे जीवन के अज्ञानात्मक सौन्दर्यबोधार्थक और नैतिक पक्ष बाहे किन्तु ही संप्राप्त और महत्त्वपूर्ण हैं किन्तु है वे धर्म धर्म पक्ष। परन्तु धर्म में धर्म सबका समावेश और धर्मार्थ हो जाता है। निम्नलिखित उक्त नियम के सम्बोध का प्रयत्न करता है जो सारे विश्व को धामे हुए है कला विश्व की रचना में बुद्धि हुए सौन्दर्य को धामावृत्त करने का प्रयत्न करती है और नैतिकता उक्त धर्मार्थ (विश्व) को धामावृत्त करने का प्रयत्न करती है जिसकी प्राप्ति के लिए वह ब्रह्मात्म उद्योग कर रहा है। अपनी पूर्ण अवस्था में वे सभी विभिन्न धामावृत्त एक दूसरे में विभक्त हो जाती हैं तो भी प्रकिया की रचना में हमें से हरेक अपूर्ण प्रतीत होती है किन्तु यह एक है कि धर्मार्थ कला, सत्ता धर्म और सत्ता नैतिकता को प्रकृत प्राप्त नहीं किया जा सकता सभी कुछ-न-कुछ भाषा में परस्पर मिले रहते हैं। मनुष्य की प्रकृति धर्म-धर्म हिस्सों से बनी हुई नहीं है जो एक-दूसरे से विच्छिन्न स्वतन्त्र हैं। सत्य के लिए हमारी सहजात बुद्धि हमारी नैतिक बुद्धि और धामात्मक स्पृहा सब परस्पर एक धर्म के रूप में बँधे हुए हैं किन्तु जब तक वे धर्म के रूप में धामावृत्त नहीं होते जब तक वे एक पूर्ण धामावृत्त नहीं होते जब तक विचार निरर्थक होता है, भावना गूढ़ रहती है और किया अपरिष्कृत होती है। कला विश्व समस्तता को धामावृत्त करती है वह धामावृत्त और धर्म हो सकती है एक स्वप्न हो सकती है सम्भव है वह धामावृत्त न हो और धामावृत्त तो हो ही नहीं। हो सकता है कि धामावृत्त नैतिक दृष्टि से धर्म और नैतिक धर्म से गूढ़ हो किन्तु महान्तम धामावृत्त के सम्बन्ध में यह बात नहीं है। इतिहास के महापुरुष अपने सौन्दर्य-धीन के लिए धामावृत्त नहीं हैं और न ही महान्त धामावृत्त नैतिकता के धामार्थ नमूने रहे हैं। ठीक-ठीक कहा जाए तो हम यह कह सकते हैं कि जो कला नैतिकता से पूर्णतः रहित है जिसकी जड़ हमारी धामावृत्त नैतिक धर्म में नहीं है जो सत्ता में विद्यमान धामावृत्त की धोर प्रकृत नहीं होती वह धर्म कला नहीं है। यह हो सकता है कि धर्म की धामावृत्त स्वाधीन और धर्म-रहित न हो यह भी हो सकता है कि धर्म के सत्य कला के धामार्थों से किन्ती भी तरह जीवन की धार्मिक प्रोत्साहन और धर्म न वे सकते हैं। इसलिये हम तीनों

की इच्छा भावयकता है। मज्जात्मक प्रकाश भावनात्मक स्थिरता और त्रिमा-  
त्मक धर्मिता आन्तरिक ज्योति अन्तर्मुखी सौन्दर्य और उस्ताह की तीव्र प्राग-  
तक ऐसा जीवन है। यह चाहिए जिसमें य तीनों प्राप्त में सम्मिलित हों जिसमें जो कुछ  
हम देखते हैं जो हमारी धारणा का विषय है और जो जीवन हम व्यतीत करते हैं  
व सब एक ही बात है। यही हम का सार है जिसमें हम जीवन का सन्निवृत्त रूप कह  
सकते हैं। आत्मिक मनुष्य को यह ज्ञान होना है कि सत्ता में सभी कुछ धर्मपूर्ण  
है। उनमें यह अनुभूति रहती है कि विषयों और विरोधों की तह में भी एक सम  
स्वरता और एकता अन्तर्निहित है। साथ ही उनमें उस सर्वव्यापी और समस्वरता  
को साक्षात् करने की शक्ति भी रहती है। वह सत्य दिव्य और सुन्दर तीनों की  
पृष्ठभूमि में एक ईश्वर को ही जो अन्तर भी है और बाहर भी देखता है। जिस  
साथ को हम जानते हैं जिस सोचने को हम अनुभव करते हैं और जिस दिव्य को  
हम साधना करते हैं वह ईश्वर ही है जिसे हम आस्तिक न होकर विवासाधुर्बक  
जानते हैं। कला या सौन्दर्य या धर्मधर्म जैसे हममें आत्मिक अन्तर्दृष्टि पैदा न  
कर तक परन्तु परस्पर सन्निवृत्त होकर वे हमें अपने के एक ऊँची शक्ति की ओर  
न जाने हैं। आत्मिक व्यक्ति एक नयी दुनिया में रहता है जो हमारे जीवन को  
प्रकाश से हमारे हृदय को आनन्द से और उसकी आत्मा को प्रेम में भर देती  
है। ईश्वर का वह प्रकाश प्रेम और जीवन के रूप में देखता है।

आत्मिक अन्तर्ज्ञान सर्वसमावेशी ज्ञान होना है जो समस्त जीवन को  
आत्म कर लेता है। मनुष्य में विद्यमान आत्मा अनेक प्रकार से अपने-आपका  
पूर्ण की ओर न जाने है किन्तु सबसे अधिक पूर्णतः आत्मिक जीवन के रूप में  
जाता है। इसी में मनुष्य की सत्ता पूर्ण रूप में और एक ही तरह उद्बुद्ध होती  
है। अर्थात् सर्व प्रतिमायासी व्यक्ति अपने-आप ही से आत्मा के उदय और  
विकास के क्षेत्र में अग्रणी होता है। तथापि आत्मिक प्रतिमा में इस आन्तरिक  
जीवन की विभिन्न शक्तियों की एक साथ उदात्त और विविध रूप में जागृति है।  
आत्मिक व्यक्ति अज्ञान या अधिक्तर उच्च और गहन शक्तियों का आत्मिक दृष्टि  
कोष्ठ शक्ति भावनात्मक उन्माद और विवासाधुर्बक ऊँची वा वाग्म्य सन्निवृत्त  
बनता है। एक अर्थात् पूर्ण जीवन जो किसी भी प्रकार के भ्रम भ्रम या विवृति  
में भ्रम हो सर्वथा अज्ञानपूर्ण अज्ञान और अधिक्तर जीवन हाता। कुछ लोग  
अधिक्तर ग्राह्य और जीवन रूप में उद्बुद्ध होते हैं जिस अर्थ में वे रहते  
हैं उसे वे अपनी जगत् की ओर दृष्टि के अनुसार अपने बिन्दु में जान सकते हैं।







अधिक होते हैं। उन्हें अधार्मिक और समाज श्रेणी समझ लिया जाता है। प्रायः उन्हें बहिष्कार और मृत्यु का धिक्कार बमसा पड़ता है। किन्तु धर्म के क्षेत्र में होने वाली समस्त प्रगति इन अस्वीकृत आत्माओं के कारण ही होती है। वे संसार में ईश्वर के जीवन को अधिक गहरा और समृद्ध बनाते हैं और वहाँ धर्म प्रचारक और पुजारी ईमानदार और जिज्ञासु मन को अनुमति नहीं कर सकते वहाँ बड़ा खानी भोग उसे अपनी ओर आकृष्ट कर लेते हैं।

कट्टर सिद्धान्तवादी एक बौद्धिक धर्म का कठरा है जो एक ऐसे संसार के लिए, जिसमें हर वस्तु का एक नियत प्रतिमान निश्चित करने की प्रवृत्ति और भाषा की अधिकता को वैयक्तिकता और किस्म की धेड़छाड़ से अधिक महत्त्व दिया जाता है बहुत आकर्षक है। जब कट्टर सिद्धान्तवादिता का हास हान समाप्त है तो हम बचराने समझे हैं कि कहीं धर्म ही मृत्यु न हो जाए। यदि हम धर्म सम्बन्धी धाकाओं और औपचारिकताओं को अन्तिम और अपरिवर्तनीय मान लें तो उनकी जड़ें हिमती देखकर हमारा सचयानु और भासंकित होना स्वाभाविक है। किन्तु वह सौमार्थ्य की बात है कि धर्मों के महान् शक्ति और प्रवर्तक लोग किन्हीं निश्चित और अपरिवर्तनीय सिद्धान्तों या कर्म-काण्डों का विधान नहीं करते। वे आत्मा को अपनी एकाकी तीर्थ-यात्रा के पथ पर धार्मिक करते हैं और उसे पूर्ण स्वाधीनता प्रदान कर देते हैं। क्योंकि उनका यह विश्वास है कि ईश्वर का अपनी प्रतिभा के अनुसार स्वतन्त्र और निर्बाध रूप से अपनी आत्मा में पाना ही आध्यात्मिक जीवन के लिए अनिवार्य शर्त है। मानव प्रकृति एक जीवन है जो बढ़ना और विकसित होना चाहता है। वह 'मिट्टी नहीं है जो यह इन्तजार करे कि कोई धाकर उसे छवि में डाले। नार्मिक प्रतिभावादी महापुरुषों के सबाहरन माने और पर अनुभूति के पथ प्रबोधन के लिए उपस्थित रहते हैं धार जब उनका सम्बन्ध किन्हीं संकटों में होता है तो भी वे उसमें जीवन की धारणा बनाए रखने का प्रयत्न करते हैं। उन्हें एक महान् जीवन को ऐसे कट्टर और अपरिवर्तनीय नियम या मूल में परिणत करने की एक मुह्य रहस्य की एक ऐसी शार्दमिक प्रणाली में परिवर्तित करने की जल्दी नहीं होती जिसे हर व्यक्ति रट सके। यदि हमारे अन्दर मस्तिष्क और गिरने यह समझे कि उनका मुख्य कार्य हमें पवित्र मान देने में बचाव हमारी आत्मा को उद्बुद्ध और सज्ज करना है तो वे ईश्वर के ऐसे यन्दिर बन जायेंगे जिनमें व्यापकता और धीमाय वा साहस होगा और जो अपने आध्यात्मिक आगावरण में विभिन्न धार्मिक विचारों और दृष्टियों के लोगो वा

स्वायत्त कर सकेंगे। वे एक ऐसे ग्रहण्य धार्मिक सम्प्रदाय की भूमिका तैयार करेंगे जो समस्त सम्भावनाशील मानवों का धार्मिकरण करेगा। जीवन और वातावरण मान्यता और जैसे हुए धार्मिक विमान की विरोधी वस्तुएँ हैं। जीवन या वातावरण की सम्भावनाएँ प्रभावित और अपरिमित हैं और उसमें विभिन्न मनो के लोगों के विचार भेद के लिए पूरी गुंजायश रखती हैं। यदि हमारा यह विश्वास हो कि मनुष्य को उसके मन की कोमलता के लिए किसी सहाय की आवश्यकता है तो हम उसे प्रतीक और उदाहरण प्रदान कर सकते हैं, किन्तु उसके बाद दोष सुन-सुन हम मनुष्य के अन्तर में विद्यमान ईश्वर पर ही छोड़ देना चाहिए। मुकदम की भाँति सुनना उपदेशक केवल बाई का काम करता है। हिन्दू-धर्म के समान किसी धर्म में निश्चित आकार का जो प्रभाव है वह मुझे एक उत्कृष्टतर किस्म की निश्चितता का घातक प्रतीत होता है। धर्म का धर्म है ब्रह्माण्ड में ईश्वर के साथ घटन ऐक्य और उसका मुख्य साधन है प्रेम।

### ७. स्वनात्मक अन्तर्ज्ञान :

स्वनात्मक सौन्दर्य-आवात्मक नैतिक या धार्मिक प्रवृत्तियों में जो स्वनात्मकता है वह अन्तर्ज्ञानात्मक विचार या आध्यात्मिक चेतना में उल्लिखित और लक्षित विचार का परिणाम है। जीवन की इस स्वनात्मक ऊर्जा के न होने पर किसी भी क्षण या दिशा में महानता उदात्तता और पुनरावृत्ति नहीं आती। मानव जन्म के महापुरुष उसके कुछ और ईसा उसके पाने और पाल सभी एक ही साथ में होते हैं। जीवन के एक ही मात से उन्होंने प्रेरणा ग्रहण की है। उन्होंने आत्मा की प्रकाश गहराइयों को स्वयं किया है और उस अविभक्त अवैयक्तिक मूलोत्पत्ति में उनकी वाणी प्रस्तुति हुई है। वहाँ से हमारे व्यक्तिगत विचार, भावनाएँ और आकाशाएँ पैदा होती हैं। विचारक असाधारण और महापुरुष अपने धर्मों में धार्मिक होते हैं जैसे ही वे धार्मिक भाषा का उपयोग कर और जैसे ही धार्मिक भाषा का कभी-कभी वे शिरोधार्य तक कर दें। कारण वे व्यक्ति और विश्व के बीच की बीमारियों को दूर करने हैं। उनमें वह मधुर मध्यमा वह धर्म त्याग वह सर्वपूर्ण विश्वास होता है। जो सिर्फ उसी लोक में से ही लक्ष्यता है जो एक दुसरी दुनिया में आत्मा की दुनिया में रहते हैं। वे एकाकी रहते हैं धार्मिक-निष्ठ रहते हैं, किन्तु स्नेहा से नहीं बल्कि मजबूती से। कारण प्रतिभा और प्रज्ञा सामूहिक कार्य की वरदा नहीं हैं। अविद्या और आत्म-जाती आत्म-मर्त्य की

जमाते और जमेटियाँ नहीं होती।

८. मानव में अम्यात्म-वैतना :

यदि हम से यह पूछा जाए कि मानव में विद्यमान धारणा ठीक-ठीक क्या थी है तो उसका कोई निश्चित उत्तर देना कठिन होना। हम उसे जानते हैं किन्तु व्याख्या करके समझा नहीं सकते। वह सर्वत्र अनुभव होती है, किसी कहीं नहीं होती। वह न भौतिक वेद है न प्राण न मन और न इन्द्रिया बल्कि वह इन सबका अन्तर्निहित आधार है इन सबको बाधे हुए है। वह हमारी सत्ता का आधार और पृष्ठभूमि है, एक सर्वाधिष्ठापी सत्ता है जो इस का उस याकार और सूत्र में बाँधी नहीं जा सकती। 'जो मन है मनन नहीं किया जाता बल्कि जिससे मन मनन किया हुआ कहा जाता है, उसी को मुम ब्रह्म जानो। जिसकी लोक उपासना करता है वह ब्रह्म नहीं है।' उपनिषद् में एक उपमा है जिसमें समान वृक्ष पर बैठे दो समुज और सखा पक्षियों (ईश्वर और जीव) का वर्णन है, जिनमें से एक स्वादु फल का मक्षण करता है और दूसरा बिना कुछ खाए केवल उसे देख रहा है। आत्मा लिङ्गम और मनासकृत होकर बेल रही है उसका आनन्द पवित्र और पूर्णतः मुक्त है और प्राणुमविक 'आत्मा (सैरक) जीवन के काम-काज में व्यापृत है। इनमें से प्रथम अधिक व्यापक अधिक बहरी और अधिक लय है किन्तु सामान्यतः वह हमारे ज्ञान से ओझल रहती है। जब महान् ज्योति हमारी बुद्धि को रोषित और प्रेरित करती है तब हमें प्रकाश पार्श्व अन्तर्ज्ञान प्राप्त होता है, जब वह इन्द्रिया को प्राणोन्मिलित करती है तो हममें भीर भावना और महानता पैदा होती है जब वह हृदय के बीच से प्रवाहित होती है तो हममें प्रेम का स्रव होता है और जब वह हमारी सत्ता को अपान्तरित कर देती है तब मानव-पुन ईश्वर-पुन बन जाता है। आत्मा की छाव को किसी भी बेबी पर प्रत्यक्षित करा उसकी ज्वाला स्वर्न तक पहुँचती है। उसकी क्षितियाँ घसीध हैं उसके स्वप्न परिरप्तों के स्वप्न हैं उसके बोध दिव्य हैं। उसकी अधिष्ठाति किसी प्राकृतिक सीमा में बँधी हुई नहीं है उसकी सम्भाव्यताएँ सर्व-समावेधी हैं। वहाँ ज्योति प्रतिभा है उत्साह है, वीरत्व है, वहाँ गृध्रनगरी आत्मा काम कर रही है, जले ही वह किनार ही नुईसिवाख्याविन और अपरिष्कृत रूप में हा। अपनविन की पूर्णता हमें सन्तोषप्रद होती है। वह ईश्वर की दिव्य की भीनी होती है। प्रेरणा



परिचित हैं वह हमारे एक सीमित मस धारा को जागृत चेतना में सक्रिय रहता है वैसा ही वह व्यवस्था है। यदि हम अन्तर्मुख होना सीख लें तो हम अपने भीतर विद्यमान परम सत्ता की ओर हमारा अद्विक वास्तविक सम्पर्क, शाश्वत और आनन्दपूर्ण 'स्व' है जो समस्त बुद्धिमान जगत् को आगता और पोषित करता है, पुकार को सुन सके।

हम आत्मा की यह महानता जब तक नहीं प्राप्त कर सकते जब तक कि प्रबोधोदय से हमारा नया जन्म न हो। जो लोग उस उच्चता तक पहुँच गए हैं उनके सबभुज ही नया जन्म होता है। यद्यपि वह भुज यह नया जन्म हमें केवल मानवता के महापुरुषों के जीवनो में ही मजबूत पाता है तथापि हम सब ससते विरहित नहीं होते। सम्भव है कि हम अपने भीतर उस महानता का विकास न कर सके हों किन्तु बिनाहोने उसे विकसित कर लिया है, उनके प्रति अपनी अज्ञानता प्रपित करने के लिए हम सदा ससत रहते हैं। महान् पुरुषों के विचार, उनकी समाधि की अवस्थाएँ और उनके महान् कार्य हममें उनके प्रति भक्ति और अज्ञा की भावना पैदा करते हैं। यदि हममें उस परम आत्मा का वास न होता तो जन्मा विज्ञान और जीवन की महान् कृतियों को देखकर हम कभी आनन्द से पुलकित न होते। हम यह दावा करते हैं कि जन्मे जो वहरी प्रबलता है उनमें जो वीरत्व और मज्जता है उनमें समाहित विम की जो दिव्य वृष्टि है वह हमारे अपनी है। कवि की ताल और तम को हम अपनी आत्मा की ताल और तम में सुनते हैं उनके शब्दों की प्रतिध्वनि हमें अपने शब्दों में मिलती है। प्लेटो के शब्दों में हमारे समूचे जीवन में आधी हुई जमक हमारे भीतर विद्यमान किन्तु अज्ञात परम आत्मा का सहसा हमें प्रत्यामरण हो जाता है। एक व्यक्ति की हृदय की गहराइयों से निकली बाणी हजारों भूक बाणियों को मुबार कर देती है। कवि के शब्दों को हम अपनी ही स्वाभाविक बाणी कहते हैं। दार्शनिक के विचारों को हम अपने निज के उच्चतम विचार कहते हैं। सत्त की पूर्णता की समस्या की प्राप्ति के लिए हम स्वयं भी कामना करते हैं और यह मानते हैं कि हम भी ज्ञापना करें तो उसे प्राप्त कर सकते हैं। हम किसी वस्तु को समझ और हृदयजम तक कर सकते हैं जबकि उसमें कुछ हमारा अपभाषन हो। जब कोई विम कविता या महान् जीवन हमारे भीतर आत्मव्ययजनकता का प्रभाव पैदा करता है तो हमें यह निश्चित विस्वास होता है कि हमारे अन्तर में भी कोई आत्मव्ययम वस्तु है जिस पर उम बाह्य वस्तु की आत्मव्ययजनकता की अनुभवा होती है।

यदि हममें प्येडा की भावना न हो तो हम प्येडा का क्यापि नहीं समझ सकते ।  
ईसा को समझने के लिए हमें ईसा के मन की आवश्यकता है ।

बोधे का यह विचार कि मीनदमबोनात्मक अनुभव एक सक्रिय सूत्र  
 है एक महत्वपूर्ण तथ्य को अभिव्यक्त करता है, हालाँकि हम उसने कुछ  
 प्रतिगोचित कर दो है। जब हम बचिना का रस सेते हैं तब भी हमारा मन  
 एक सक्रिय अस्तमान घोर उमकी अभिव्यक्ति में रत रहना है, मने ही हमें  
 उसका संचलन भान न हो। हमारी वृत्ति यह रहती है कि बचि का आचम मेरे  
 लिए भी आचम होना चाहिए वह जिस दिम्ब की घोर संवेत कर रहा है वह  
 मेरे मन में भी रहना चाहिए, घोर उसके विचार मुझे भी लौबने चाहिये।  
 चिन्ती कलावृत्ति में मैं दूसरे के विचारों का तब तक नहीं देन लवना जब तक  
 कि वे मेरे अन्ते न हो जायें। इस महात् बचिना को तब तक समझ नहीं  
 लवने जब तक कि हम स्वयं भी उसके महत् कुछ अनुभव न कर। हमें ईश्वर  
 का या अद्वैत जगत् का ज्ञान तब तक नहीं हो सक्ता जब तक कि उसकी  
 बाणी स्वयं हमारे हृदयों में झुनायी न पड़। हममें से चिन्ती के भी अन्तर में  
 अरम आचम की चिनगायी पुलंग बुझी हुई नहीं है। ईश्वर का दिम्ब पूर्ण  
 मिटा हुआ नहीं है। गोचरहोर के घण्टों में कैवल ब्रह्मज्ञानी ज्ञान ही जिनके  
 भीतर ईश्वर कैवल उपविष्ट ही नहीं है। बहिर् जिनहोने उनका सामान्यार  
 भी कर लिया है। हम अन्ती आन के लवने है घोर फिर हम उनके ताब ही उनके  
 देगन लगने है। वे हमें बिद्व को एक नये ईन में लवने प्रम लवने घोर उनका  
 नुस्कारन बनन की लक्षित देन है। हम अन्ती लवना के अनुसार अथ्य घोर उधान  
 जीवन का उनकी आँधी में हिम्मा बीटाने है। जिस प्रकार बला बलिक घोर  
 बागनी भी बल अथ में लनावार हाते हैं उस प्रकार वैभ्यार घोर बचिना के  
 लवना का हृदयम लवने बाणि भी अन्त वैभ्यार घोर लक्षित हाते है।

[illegible]

संघर्षों को काट बैठे हैं। उनके जीवन-सत्य को प्रकट करते हैं और उनका सबन नहीं किया जा सकता। उनका प्रभाव हमें ईश्वर के अस्तित्व को मानने के लिए विवश कर देता है। क्योंकि वे दूसरों की बातें नहीं कहते बल्कि अपने ही अनुभव का अधिकारपूर्वक वर्णन करते हैं।

ये अन्तर्जाली व्यक्ति जिनके काँपते हुए होंठों से समाधि और अन्तर्जाल की समस्या में प्राप्त किये गए अनुभव के माध-विज्ञान सम्बन्ध निकलते हैं। हमें उस भावी नियति का कुछ पूर्वाभास कराते हैं जिसकी घोर समस्त मानवों को जाना है। वे अद्वैतवादी सत्ता के आधमन के उद्घाटक और भावी मानव के प्रथम फल होते हैं। वे स्वयं और उनके द्वारा हमारे मन में पैदा की जाने वाली विशेष स्थितिवाँ प्रविष्ट में मानव-समाज द्वारा धार्मिक संभव से पाई जाने वाली संकलताओं की एक झलकी हैं। वे लोग नये उद्बुद्ध व्यक्ति हैं। एक नयी मानवीय प्राप्ति-जाति है जीवन-विज्ञान के अर्थों में वे एक नयी 'स्पेर्ट' (प्राप्ति-जाति) हैं जिनमें एक नये किस्म के मानव का उदय हो रहा है। इस सभी का एक नया जन्म होना हमें अपने भीतर विद्यमान ईश्वरीय सन्तानत्व को अभिव्यक्त करना होगा। अपने अन्तर्गर्भ ईश्वरीय स्वरूप को पूर्णता तक पहुँचाना होगा। नये ही माध विकास और ज्ञान की एक दीर्घ प्रक्रिया ने हमें अपने उस सत्य से अलग कर रखा है। बुद्ध और ईसा में जीवन की एक नयी झलकी अन्तरंग और बहिरंग

१. 'वेस्टे की रिपब्लिक' पुस्तक में (३२ पृष्ठ) एक आत्मचरित्रक चरित्र है जिसमें एडमिन्सट्रेशनल सुधार के इस कर्म को स्वीकार करता है कि ईश्वर एकलव्य है। वह कहता है कि सुधार के वह चरण करने के क्षम ही होते जिनके कर्म की सत्ता अनुभव हो जाती है। ये स्वयं नहीं मोक्ष हैं और जब आप भी नहीं करते हैं। जॉन १: ४६-५१ में भी हमें अविनाशक प्रभाव का ऐसा ही एक उदाहरण मिलता है। थिमिथ ने जब अपने सारे मैथिलिक को बताया कि एक नया कथित था कि जो बचपन का प्रतिष्ठित मसीहा सिद्ध हो सकता है, तो उसे विश्वास नहीं हुआ। किन्तु जब वह ईसा से मिला और उसके कर्म सुने तो उसके स-बोध मिट गए और उसे उसके ईश्वरीय मिशन और उसके प्रमाणवाक्य का विश्वास हो गया। जब एक पैकन दार्शनिक से जिसे एक अनजान वैद्वत्ता के ईश्वर्य कर्म में दीक्षित कर दिया था, पूछा गया कि ऐसा कैसे हुआ तो उसने कहा कि जब वह वैद्वत्ता ने कुछ ऐसी विलक्षण की कि वह उनके सामने सिद्ध नहीं हुआ क्योंकि वह उसकी सन पुनितों का उलट दे लाना था। महात्मा पैकन की साधारण मान्य पर ऐसी प्रतिक्रिया होती है।

२. रोमन VIII १ ।

३. एडेस्तिन III १६ ।

की प्रकृतियों की एक नयी एकता साकार हुई है।

यदि हम यह याद रखें कि सगरी विकास की प्रक्रिया में कैसे-कैसे आदर्श और बनकर बढित हुए हैं तो हमारा यह भासा करना समुक्तिमुक्त नहीं होगा कि हम भी इस महाय स्थिति को एक दिन प्राप्त कर सकते हैं। आदिन के रूप को अपना बन्ध जीवन व्यतीत करते हुए कभी यह कल्पना करना भी सम्भव प्रतीत नहीं हुआ होगा कि किसी दिन यह विकास की प्रक्रिया में ऐसा प्राप्ति बन जाएगा जो एक नयी तर्क और बुद्धि की सन्धि का उपयोग कर सकेगा पृथ्वी और उसकी मानसिक एवं भौतिक परिस्थितियों पर सासन कर सकेगा प्राकृतिक शक्तियों का उपयोग कर सकेगा समुद्र और आकाश का लाभ सकमा और सबके बड़कर अपने बरेनु राष्ट्रीय एवं अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्रों में व्यवहार के नैतिक नियमों से अपने जीवन को नियन्त्रित कर सकेगा। उसी प्रकार मानव के मानव के लिए भी यह कल्पना करना उतना ही कठिन है कि वह किसी दिन दिव्य स्थिति प्राप्त कर सकेगा ऐसा ज्ञान प्राप्त कर सकेगा जो सर्वथा भ्रान्त होना तुल्य-वाप से ऊपर उठ सकेगा दुर्बलताहीन शक्ति उपलब्ध कर सकेगा और निष्कण्डु और असीम पवित्रता और बाहुल्य की स्थिति प्राप्त कर सकेगा। मानव समाज का ऐसा कायाकल्प ही मनुष्य का स्वयं का ईश्वर के राज्य का स्वयं है। मृतनारमक प्रक्रिया और मानव के सम्बन्ध में हम यह कह सकते हैं कि वे क्या होने इसका अभी से कुछ पता नहीं है। हमारी तर्क-बुद्धि हमें बताती है कि जो कुछ सम्भव है वह शिष्ट साधन ज्ञान विस्तारविधित ध्यान सोपाधिक और असीम शक्ति तथा सीमित अन्धकार ही है किन्तु अन्तर्दृष्टि के लक्ष ईश्वर के राज्य की एक मूर्ति बंदर हमें प्रेरणा देते हैं और यह भासा प्रदान करते हैं कि बिना प्रकार एम्ब्रोसियस एवं (गर-बानर) मानव बन गया उसी प्रकार मानव प्राप्ति वेकता भी बन सकता है। हमने पचास शताब्दियों में आ मुर्तियों की प्रक्रिया में एक बच्चे से बड़ी जालानधि नहीं है जो प्रकृति की है उस पर यदि हम दृष्टिपात करें तो हमारे लिए अभीर हीन का कोई कारण नहीं है। काल की बड़ी में बच्चे की ये मुड़नी हम तक तक बूझाते रानी पक्षी अब तक कि सब तरफ से विजय की आह्लादक ध्वनि नहीं सुन पक्षी। समस्त पाँच के रोमनों को दिये सुन्दर के पाठों अध्याय में दिये गए इस वाक्य जैसे प्रेरणाग्रह वाक्य हम धरम उगाह और साहस प्रदान करने : 'मेरा ख्यास है कि इस वर्तमान काल के कष्ट उस महान् नन्दता के साथ तुलनीय नहीं हैं जो हमने प्रकट हावी। मृष्टि तरकटित



होकर ईश्वर के पुत्रों को ज्ञान की प्राप्ति का इन्तजार कर रही है।

जब तक यह ज्ञानोपलब्धि नहीं होती तब तक कोई भी व्यक्ति अपने जीवन को पूरी तरह सुव्यवस्थित नहीं कर सकेगा क्योंकि सुव्यवस्था केवल आत्मन्तर ही नहीं बाह्य भी है। हमें अपनी गिन की प्रक्रियाओं और शक्तियों को अपने इर्द-बिर्द की सर्वोत्तम परिस्थितियों और परिशेष के साथ सुव्यवस्थित करना है। इस पारस्परिक क्रिया से मुक्त सक्रिय ऐश्वर्य की पूर्ण उपलब्धि ही 'मर' और जीवन है और वह तभी सम्भव है जबकि विस्मय पूर्णता की अवस्था को प्राप्त कर ले और मानव और अधिक विकसित होकर सत्ता की उत्कृष्टतर स्थिति प्राप्त कर ले। अपने सार्वभौमिक प्राथमिकों के प्रति बुद्धि और उपेक्षा के भाव से हर्ष के साथ अलग बड़े रहना किसी के लिए सम्भव नहीं है। हम सत्ता की तराजू में अधिक भारी स्थिति तभी पा सकते हैं जबकि धैर्य सबको भी अपने भीतर समा ले। यद्यपि व्यक्ति को अपने बर्तन को स्वयं सँवारना है अपने 'स्व' को प्रसन्न बनाना है तो भी यह 'स्व' शेष 'ससार' से किसी भी तरह मुक्त नहीं है वह बगीचा बाड़ लगाकर शेष ब्रह्माण्ड से अलग नहीं किया गया है। विस्मय ही वह उद्योग है और हम तब तक स्वतः पूर्ण नहीं हो सकते जब तक कि स्वयं विस्मय ही आत्मपूर्ण न बन जाए।

## ६. आत्मैक्य

अन्तर्जागरणक अन्तर्दृष्टि जाहे वह किसी भी क्षेत्र में हो एक समग्र दृष्टि है जिसमें कि मानव अपने सम्पूर्ण रूप में धर्म को जानने के लिए आस बैठा है। इस अभिमत ऐश्वर्यपूर्ण जीवन की प्राप्ति जिससे कि बुद्धि और जाबना कल्पना और अभिसंधि का उदय होता है आध्यात्मिक जीवन का सार-सत्य है। सामान्यतः हम सम्पूर्ण मानव यथार्थ व्यक्ति नहीं हैं। हमारे अनुकियाएँ आकारिक और हमारे कार्य अनुकरणात्मक होते हैं। हम आरमाएँ नहीं हैं बल्कि स्वयं आसित मानवीय मन्त्र हैं। इसीलिए हमारे जीवनो में सौन्दर्य बहराई और अक्षिप्त नहीं होती। मनुष्य के लिए अपने-आपको एक पूर्ण और सन्तुष्टि प्रकृति में बराने के लिए वह आवश्यक है कि वह अपनी नैसर्गिक वृत्ति और बुद्धि को भावना और इच्छा को जो विकासमान व्यक्तित्व से किसी भी तरह भिन्न नहीं है परस्पर सन्तुष्ट कर एक अक्षय्य रूप प्रदान करे। इस प्रक्रिया का अर्थ केवल मनुष्य के विश्वास और मठ को बचाना ही नहीं है। हमें अनुराई की नहीं विवक की





## १ सहज-वृत्ति और अस्तर्जन

धार्मिक जीवन और सहजवृत्तिक या अस्तर्जन जीवन एक नहीं है। यह ठीक है कि धार्मिक उपदेशों हम यह बताते हैं कि हम स्वयं या ईश्वर के राज्य में तब तक प्रवेश नहीं कर सकते जब तक कि हम छोटे अंधापे विनुषों के समान न हो जाएं। जो मांग अस्तर्जन का अभ्यास करने हैं वे उनके कुछ तेम मुर्खों की ओर सतर्क करने हैं जो सहज-वृत्ति में ही होते हैं जैसे कि अंधेरी रात में स्वतः-स्फूर्तता और जीवन के साथ निरंतर सम्पर्क। सहज-वृत्ति बीर्य और धोखे का गोन है और यही वह ब्रह्मण है जो व्यक्ति को लक्षण मानव ज्ञान में बाँटना है। ममार के साथ ऐश्वर्य की अनुभूति मनुष्य को ज्ञान में उस सहजवृत्तिक ऐश्वर्य की प्रतिक्रिया है जो हमारे अंतर्गत जीवन का आधार है। विचारों के निष्पत्ति स्वरों में हम सहज वृत्ति के द्वारा ज्ञान प्राप्त करते हैं। धार्मिक मानव में प्रकृति की गतिविधि का ज्ञान समाधारण और धार्मिकमार्ग का ज्ञान कि धार्मिक ज्ञान नहीं है। जो ज्ञान हम बहुत-बहुत लक्ष्य और वृद्धि समाधार प्राप्त करते हैं। ज्ञानवरा को वह सहज वृत्ति में ही प्राप्त हो जाता है। जब हम प्रकृति की वीर्य में होते हैं तो हमारे जीवन के बीच-आधे और मुनिष्ठित होते हैं। विष्णु अस्तर्जन के ज्ञान में सहज-वृत्ति का ज्ञान जीवित है। सहज-वृत्ति में निरोगित प्रकृति बिना विचार-विचारों की-की-बाँधे करने है विष्णु अस्तर्जन परिस्थितियों में वे समझते जा जाते हैं। वास्तव में यह जाने बिना जाने हैं कि वे ऐसा क्यों कर रहे हैं। वे पहले धार्मिक धर्मिकमार्ग नहीं कर सकते। इसके अतिरिक्त जीवन का अस्तर्जन एक ज्ञान का ज्ञान सहज वृत्ति का ज्ञान सम्पूर्ण होता है। अज्ञान के विचारों में ही जीवन हो जाता है जो एक ज्ञान-धार्मिक ज्ञान और प्रकृति का ज्ञान का निष्पत्ति करने में समावेश देते हैं। धार्मिक ज्ञान के ज्ञान होने पर मनुष्य अतिरिक्त और समस्त ज्ञान में यह होता है। ऐसे ज्ञान प्रयोग होता है कि हमारा सम्पूर्ण प्रकृति में यह ज्ञान है और हम सम्पूर्ण प्रकृति और धार्मिक ज्ञान जीवन अस्तर्जन कर रहे हैं। यदि अज्ञान को जीवन के निष्पत्ति ज्ञान है तो उसके साथ सहजवृत्तिक ज्ञान का निष्पत्ति ज्ञान होता है। यह निष्पत्ति हम सम्पूर्ण में जाने हैं। ऐसे ज्ञान वृत्तिक ज्ञान की अस्तर्जन और निष्पत्ति होता ही है। अज्ञान ज्ञान को ज्ञान की ज्ञान है। यह ज्ञान ही है जो विचारपूर्ण अज्ञान और अज्ञान-वृत्तिक ज्ञान का ज्ञान होता है।

हमारी और निरंतर ज्ञान का ज्ञान-वृत्तिक ज्ञान है।

करते हैं, उससे उनका अधिप्राय अस्तित्व के बाह्य प्राप्त निर्मम दृष्टि से होता है न कि उससे पूर्व की निर्मम दृष्टि से। बच्चे में उत्पन्न होने वाला स्वतः स्फूर्त ज्ञान अन्तर्दृष्टि का स्वाग नहीं ले सकता। जो भावना हमारे जीवन का अचेतन प्रारम्भ है वही हमारे जीवन का चेतन अस्त होनी चाहिए। बच्चों में एक निर्बोधा गाम्भीर्य अखंडता और ईमानदारी होती है जो अपने जीवन के साथ उनके ऐक्य से उत्पन्न होती है। उनका जीवन शांतिपूर्ण होता है। वे झूठ नहीं बोलते कोई बुरा काम या अन्याय नहीं करते। वे अपने स्वतःस्फूर्त ज्ञान के अनुसार चलते हैं। उनका व्यवहार उनके अस्तित्व की पूर्ण अभिव्यक्ति होता है। हमारी बौद्धिक चेतना ने हमें अपनी सत्ता की पूर्णता से बाहर निर्वासित कर दिया है। उस पूर्णता और अखंडता को फिर से पाना उस उच्च जीवन को अधिमत्त करना वही ज्ञान और अस्तित्व अलग-अलग नहीं है वास्तव में मानव के विकास का सार तत्त्व है। इस खोसी हुई एकता को फिर से पाना ही मानव का नया जन्म है। यही धार्मिक जीवन और ईश्वर के राज्य का रहस्य है।

मात्रक प्रणियों सञ्चार और बच्चों और अन्य सहायक वस्तुओं से पैदा की गई असामान्य मानसिक अवस्था उन लोगों की धार्मिक अभिवृद्धि से भिन्न होती है जिन्होंने जीवन की अखंडता और पूर्णता प्राप्त कर ली है। ये असामान्य मानसिक अवस्थाएँ सर्वथा निरर्थक नहीं हैं क्योंकि वे इस बात का संकेत अवश्य करती हैं कि मनुष्य के भीतर विषय के साथ एकत्व की एक प्रसुप्त भावना अवश्य है। विश्व के साथ एकता की यह भावना हमारे जीवन के महान् सचों तक ही सीमित नहीं है। उपनिषदों में कहा गया है कि मनुष्य के जीवन का प्रह-मजर्ष और भौतिक वस्तुओं एक समस्थिति और प्राप्ति के साथ सम्बन्ध है। विश्व के साथ अभिलता की यह सामान्य भावना हम पर प्रबल रूप से उस समय प्रकट होती है, जबकि हम गहरी निद्रा की अवस्था में होते हैं। विश्व के साथ हमारी एकता हमेशा हमारे साथ बनी रहती है। चाहे वह हमारी सामान्यतम स्थिति में हो और चाहे उच्चतम प्रवृत्ति में। यह अवश्य ही है कि हमारे सामान्य जीवन में जो विभाजन और छर्चर है उनमें कोई रहने के कारण वह प्रकट नहीं होती। हम हमारे तरह से अस्त की ओर में डूब सकते या मूर्च्छित हो सकते हैं। इस प्रकार उच्च वृत्तिक जीवन या अचेतना में डूब जाना मनुष्य की सम्पूर्ण धारणा को ढँका उठाने और विश्व-धाम्ना के साथ उसके पुनरेकीकरण से सर्वथा भिन्न है। धार्मिक जीवन अज्ञता या उदासीनता नहीं है, बल्कि वह धार्मिक मुक्ति प्राप्त और

पावित है। आध्यात्मिक चेतना मानसिक आवि से उत्पन्न उन्माद की अवस्था या मादक द्रव्यों से उत्पन्न नशे से भिन्न चीज है। क्योंकि आत्मद्रष्टा का जीवन एक नयी गहराई और समृद्धि तथा चरित्र की असाधारण वृद्धि प्राप्त करता है। आत्म रचन से व्यक्तिगत धार्मिक समृद्ध होता है। उसमें लचीलता बढ़ती है। भटती नहीं।

मनोविज्ञान-विश्लेषकों का मत है कि कला वर्तमान वर्तमान की आचार भूत अन्तर्लिंगी चेतन मन के कारण प्राप्त नहीं होती बल्कि उनकी बड़े अचेतन में होती है जो अधिक गहरा और अधिक जीवन्त मन है और चेतन मन जिसकी एक विधिष्ट अवस्था है। चेतन और अचेतन के बीच सम्बन्ध की तुलना समुद्र की सतह पर उठने वाली सड़के और उसके नीचे की गहराई के बीच सम्बन्ध से की जा सकती है। जो महान् अन्तर्ज्ञान हमें अपनी विस्मयकारिता और अचंचलता से चकित कर देते हैं वे अचेतन से पैदा नहीं होते बल्कि हमारे भीतर विद्यमान परम आत्मा से हमारे सम्पूर्ण 'स्व' से। जिससे चेतन और अचेतन दोनों सम्मिश्रित हैं पैदा होते हैं। वे अन्तर्ज्ञान केवल चेतना से पैदा नहीं होते बल्कि परम आत्मा से उत्पन्न होते हैं इसलिए वे धार्मिक मजबूत आधार पर प्रतिष्ठित होते हैं क्योंकि ज्ञान की दृष्टि से परम आत्मा चेतन आत्मा से अधिक उत्कृष्ट स्थिति में होती है। अचेतन वह अवस्था नहीं है जिससे हमारी प्रकृति से लक्षित किन्तु हमारी सामान्य चेतना से ठुकरायी गई कामनाएँ उस अवसर की प्रतीक्षा में पड़ी रहती हैं जबकि वे क्षणिकवादी होकर सामान्य चेतना के प्रतिबन्ध को छलक सक। वह बहिष्कृत कामनाओं का प्रायः-स्वप्न नहीं है बल्कि वह हर प्राणी का अद्वितीय व्यक्तिगत स्वभाव है जो प्रकृत्या अधिदोष्य है। जो कुछ हम करते या सोचते हैं वह जो कुछ हम हैं, उसका परिणाम है। न कि उसका जो कुछ हम अपने-आपको समझते हैं।

मनोविज्ञानिक विश्लेषण उस तरीके पर रोचनी डालता है जिससे कि हमारे आन्तरिक दबाव हमारी चेतन अधिवृत्ति को प्रभावित करते हैं। सकार की बहुत सी बटमारें, जिनकी ओर हमारी आनृत चेतना ध्यान नहीं देती हमारे मन पर अपने विश्व छोड़ जाती हैं और हमारे व्यवहार को प्रभावित करती हैं। यदि अन्तर्ज्ञानात्मक बोध पूर्ण अनुभवित मन द्वारा पूर्ण वस्तु का ज्ञान है तो हमारे सम्पूर्ण मन को प्रभावित करना और उसे सञ्चित अवस्था में रखना आवश्यक है। अचेतन मन पर पड़ने वाली छाया नियन्त्रित होनी चाहिए। हम सबके अन्तर में जो एक दबा हुआ जीवन निपा रहता है वह जीवन का एक ही हिस्सा है।

बाहिए और हमारे चेतन जीवन का धर्म बनाना जाना चाहिए।

व्यवहारवादी मनोविज्ञान में भी प्रबोधित मन की सम्मान्यताओं और धर्मिताओं पर बल दिया गया है। उसका कहना है कि जब मनुष्य सीधे तब प्रकृति से उसका सारा शरीर-मन-कार्य करता है। समस्त चिन्तन समग्र मानव का चिन्तन होता है जिसमें मानव समग्र रूप से चिन्तन के विषय पर प्रसक्त रहता है। शरीर और मन परस्पर मिल जाते हैं और हमारी समूची प्रकृति उद्बुद्ध होकर सक्रिय बन जाती है और उसका जीवन चिन्तनीय विषय को अपने धारणा में धारण कर संठा है। मनुष्य की धारणा के इस समय एकीभाव में कठोर चिन्तन के इस स्नायविक स्वरूप में कुछ-कुछ वैसा ही भौतिक वाचनात्मक नसा होता है जिसकी परम्परा कुछ निम्न स्तरों के सम्प्रदायों में पाई जाती है। इस एकीभाव में हमसे बेहू या इन्तियों को विलुप्त कर देने के लिए नहीं कहा जाता बल्कि उनकी स्वतन्त्रता का परित्याग कर देने और अधिकतम आत्मपूजा की स्थिति प्राप्त करने के लिए कहा जाता है जिसमें शरीर बाधा नहीं रहता और हमारे स्व (समग्र धारणा) का ही एक धर्म बन जाता है।

मनोविज्ञान-विश्लेषकों का कहना है कि चर्च के उत्पन्न प्रवेष्टक में बड़े हुए मनों और धार्मिकताओं की अभिव्यक्ति है। उनका यह कथन उस हद तक तो सही है जिस हद तक उनका अभिप्राय यह है कि धार्मिक उत्पन्न विज्ञान में पाए जाने वाले चेतन तर्कों से नहीं पाए जाते। किन्तु उनकी यह मान्यता सही नहीं है कि वैज्ञानिक तर्कों के विषय ही वचार्थ है और बाकी सब कल्पना-भाव है। जब मनोविज्ञान-विश्लेषक यह कहता है कि धार्मिक व्यक्ति धारम प्रवर्धन करता है, तब यह स्वयं अपनी मनोविज्ञान की सीमा लाँचकर धर्म के क्षेत्र में कदम रखता है। धार्मिक प्रत्यय अवश्य ही उन मनोवैज्ञानिक प्रविष्टियों के कारण बनते हैं जो धारम चेतन तर्कों से विद्यमान होती हैं। किन्तु जैसा कि हमने देखा है, विज्ञान भी तब तक अपना कार्य नहीं कर सकता जब तक कि वह अपनी सीमा के पार से कुछ स्वतन्त्र-सिद्ध स्वीकृत सिद्धान्तों को ग्रहण न कर ले। कल्पनाशील तीव्र-बोध में रहित और प्रकृतिवादी दृष्टि को वस्तु जिस प्रकार की प्रतीत होती है उसीको बचाने बचाने की आवश्यकता नहीं है। मनोविज्ञान-विश्लेषक यह बात स्पष्ट रूप से सिद्ध करता है कि शरीर अनुभव धार्मिक उद्घापोह से धार्मिक व्यापक होता है। जीवन की बड़े धारणा की प्रवेष्टन गहराइयों में होती है। मनोविज्ञान-विश्लेषक व्यक्ति की सत्ता के धर्म गहरे क्षेत्र के लिए जिस 'सिद्धि' (वाचना)

धर्म का प्रयोग करते हैं वह दुर्मात्म्यपूर्ण है। धार्मिक विश्वास मनुष्य की सम्पूर्ण प्रकृति से उत्पन्न होता है। यह कोई ऐसी रहस्यपूर्ण वस्तु नहीं है जो सिर्फ बच्चों या अशिक्षित लोगों या असम्यक्त लोगों तक ही सीमित हो।

यद्यपि हमने संसार और मानव-स्वभाव के सम्बन्ध में अपना ज्ञान व्यापारिक रूप से बढ़ा लिया है तो भी यह मायमता उचित नहीं है कि हमारे पूर्वज योद्धाओं पहले मानवीय आत्मा के सम्बन्ध में जो-कुछ जानते थे भाव उसके सम्बन्ध में हमारा ज्ञान उससे अधिक है। धार्या के क्षेत्र में हमारा अज्ञान भाव उस समय से किसी भी तरह कम नहीं है। मूर्खतापूर्वक निश्चित होकर बैठने वाले लोग ही संसार के महान् बाह्य साहित्य, विज्ञान और कर्मों में जो हमारे जीवन के लिए अत्यधिक महत्वपूर्ण वस्तुओं से भरपूर हैं निश्चित करने वाले में अपनी दाँतें मूँढ़े रखते हैं। वे सत्य ज्ञान के मन्दार छाया मानवीय आत्मा की अन्य उपलब्धियों से जिनमें स्वयं अनोख-ज्ञान-विवरण भी शामिल है अधिक महत्वपूर्ण हैं क्योंकि वे हमें आत्मा के विकास के बारे में बताते हैं और हमारी सत्ता की अधिक पहचान पूर्णता और ऐक्य पर बल देते हैं जो वस्तुओं के महत्व को ठीक-ठीक जानने के लिए एकमात्र अनिवार्य आवश्यकता है।

शरीर के अंगों की शक्ति आत्मा की शक्तिवाँ भी प्रयुक्त न किये जाने परना गलत प्रयुक्त किये जाने में गड़बड़ हो जाती या पारी जाती है। मनुष्य के भीतर विद्यमान धार्यात्मिकता के विकास के लिए सभी कर्मों में जिस धार्या का विकास किया गया है वह है ईश्वर की पूजा और प्रेम एवं सेवा का विकास। उपासना और ध्यान प्रार्थना और शक्ति ऐसे कार्य हैं जो अकेले शरीर या मन के नहीं बल्कि सम्पूर्ण आत्मा के हैं। हम शरीर या मन से नहीं बल्कि आत्मा में और सब में अवस्थित होकर पूजा करते हैं। हमारा मन प्रार्थना को समझता है हमारा शरीर उसमें भाग लेता है परन्तु पूजा इन दोनों से भी बड़ी चीज है। यह मनुष्य की धार्या का विकास की आत्मा के साथ संयोग है दिव्य प्रकाश के साथ प्रपरोक्ष और अनिर्वचनीय सम्बन्ध है, प्रमाता और प्रमेय के सम्बन्ध से भी अधिक धार्यात्मक और पूर्ण सम्बन्ध है जिस मन या शरीर की किये परबल दुर्बल रूप में ही अभिव्यक्त कर सकती है।

कर्म हम ऐसे अनुष्ठान और ऐसी कठिनाई प्रदान करता है जो हमारी भावनाओं को घाहट और प्रभावित करती है। किन्तु जब कर्म हो जाने पर हमने वे अनुष्ठान और व्यापार-विधियाँ मृत और तर्कहीन हो जाती हैं। मुक्त





निमित्त पर उनका क्या प्रभाव है ? यदि 'मानव की मूर्खता का इतिहास' के नाम से मानव-जाति का इतिहास लिखा जाए तो वह बड़ा विसंख्य और ध्वनिकारी में भरा होगा जिसमें यह स्पष्ट हो जायगा कि किम प्रकार उस जमाने में जबकि हमने अपने कामों का विवरण लिखना आरम्भ किया हमारे धार्मिक परीक्षण और साहसिक कृत्यों का इतिहास एक के बाद एक इस या उस भ्रम के फल स्वरूप लड़ गए धर्म-सम्बन्धी मुद्दों का बलन-माप है। अपने-आपके प्रति अपनी बलि और धर्म-करण के प्रति हमारी बफादारी का उदाहरण है कि हम उन तर्क-बापों को स्वीकार न करें जो हमारे धर्म-करण और हमारी विवेक-बुद्धि को मनुष्य नहीं कर सकते। हम किन्तु धार्मिक बन सकते हैं, यह उस बात पर इतना निर्भर नहीं है कि हम विश्वास करने के लिए कितने तैयार हैं। श्रुति इस बात पर निर्भर है कि हम सम्बन्ध करने के लिए कितने तैयार हैं। हमें बौद्धिक प्राणी के रूप में अपनी प्रतिष्ठा का सम्मान करना चाहिए और इस प्रकार पालन को सक्ति को कम करना चाहिए। मान होने की अपनी स्वतन्त्रता जाना अज्ञानी होने के बजाय जानी होना बेहतर है। ईश्वर के सम्बन्ध में हम जो गलत धारणाएँ रखी जाती हैं या हम जो गलत विश्वास करण हैं उन्हें अस्वीकृत और ठिठकाने करने में तक हमें सहामता देना है। वह हमारे इस गलत विश्वास को कि ईश्वर बुद्धिमान अफसर है या स्वच्छाचारी निरंकुश धामक है या एक महान् धर्मापक है अन्ध-अन्ध करने में मग्न होता है। इसलिए यह आवश्यक है कि हम धार्मिक विश्वासों को तर्क की कसौटी पर रकें।

## ११ धार्मिक अनुभव का तर्क

धर्म के सम्बन्ध में मानवीय तर्क ईश्वर के अस्तित्व के सर्वोत्तम प्रमाण नहीं है। बल्कि इस विषय में सबसे कीमती जाती है उन ब्रह्म साक्षात्कार करने वाले वैभवों से प्राप्त होती है जो अपने सम्पूर्णतम विश्वासों को अपनी ओरों या धार्मिकारों के रूप में हमारे सामने नहीं रखते बल्कि अपनी धारणाओं के ईश्वर की धार्मिकविशेष के रूप में रखते हैं। ईश्वर-सम्बन्धी धार्मिक तर्क १. मिथिया का है। यह है : 'मुझसे जो कुछ भी कहना है, मैं नहीं कहना चाहता'। यह धर्म है, जो मनुष्य है कि मुझ से कहना है, कि हम विश्वास का धर्म हमें कम से कम पर मुझसे कुछ कहना है। अथवा धर्म्यता है। जिस की है उन धर्मों का धर्म्यता धर्म्यता है या हम विश्वास का नहीं कहना चाहते का वह तर्क से नहीं कहना और उस तर्क उनकी रीति का नहीं कहना। अब तक कि उनके धर्म्यता के रूप में धर्म्यता धर्म्यता

और नैतिक प्रमाण का महत्त्व इसलिये है कि हमारे सम्मीरितम विश्वास हमें अन्तिम मर्यादा सत्ता का विश्वसनीय ज्ञान प्रदान करते हैं। सम्भवतः ईश्वर के सम्बन्ध में वही एकमात्र सम्भव ज्ञान है। ईश्वर के अस्तित्व की प्रामाणिकता किसी बाह्य व्यवस्था या कस्मिक वस्तु पर निर्भर नहीं बल्कि वह हमारे भीतर विद्यमान आत्मा द्वारा अनुभव की जाती है। वार्षनिक मृतिष्ठ अनुभव का विवरण है। हमें तब तक कोई प्रत्यय नहीं हो सकते जब तक कि उन वस्तुओं का हमें कुछ अनुभव न हो जिनके ये प्रत्यय हैं। ऐसी व्यवस्था में प्रत्ययों से उनकी विषय भूत वस्तुओं पर जाना अनुक्तिमुक्त नहीं है। हमें पूर्ण मर्यादा सत्ता का कोई प्रत्यय न होता यदि हमारा उसके साथ सम्बन्धित सत्तागतरमक सम्बन्ध न होता यदि हमें अन्तर्ज्ञान के द्वारा उसकी चेतना न होती। सत्ता का प्रमाण अनुभव पर आधारित है। अन्तिम सत्ता-सम्बन्धी वार्षनिक तर्क को यदि अनुमान पर आधारित तर्क के रूप में माना जाए तो वह बोधपूर्ण होगा। पूर्वतम सत्ता का प्रत्यय और उसके अस्तित्व की अनुभव से पुष्टि अलग-अलग चीजें हैं। वार्षनिक तर्क को धर्म अग्नि व्यक्त करना चाहता है वह यह है कि ईश्वर का प्रत्यय किसी प्रमाण से उपलब्ध नहीं होता वह स्वतः-सिद्ध प्रत्यय है। इस विश्वास को विनियुक्त मुनिद्विष्टा धार्मिक रूप में प्रकट नहीं किया जा सकता इसलिये इसमें विविधता और अनिश्चितता रहती है। एम्पेय का तर्क यह है कि एक पूर्ण सत्ता के प्रत्यय में उस सत्ता का विद्यमान होना अनिवार्य रूप से अन्तर्निहित है। यदि हम पूर्ण सत्ता को एकमात्र प्रत्यय या कल्पना के रूप में ही मानें तो हमारी यह मान्यता आत्म-विरोधी होगी। हमें उस सत्ता को मर्यादा में विद्यमान मानना ही होगा। एम्पेय का कहना है कि ईश्वर का सत्त्वगुण अस्तित्व है यह सिद्ध करने के लिए यही अंशका तर्क काफी है और उसे किसी अन्य तर्क की आवश्यकता नहीं है।<sup>१</sup>

डो. रै। हमारा कर्तव्य है कि हम इन दो में से कोई एक कार्य करें। यदि हम स्व विन्यास के तर्कों को अपने और उन्हें अपने लिए कार्य करें और अगर वह अत्यन्त ही तो हम अन्तर्ज्ञान सिद्धान्तों में से सर्वोत्तम और अत्यन्तार्थपूर्ण सिद्धान्तों को अंगीकार कर दें और उनके बीच पर अन्तर होकर जीवन की अन्तरात्मक महत्ताकार अन्त के लिए विनियम बन और उन तक फैले रहें, जब तक कि कोई धार्मिक शक्तिशाली महान् कोई ईश्वरीय समर्थन हमें न मिल जाए, जिन पर हम अनिष्ट क्षणिकता और निश्चितता के साथ अपनी जाना कर सकें। ('इसका एक ही एक सोवियत' वर्ष द्वारा अग्रेजी अनुवाद (१९११) - १५१-१५२)।

१ 'प्रोक्लेमेशन' की श्रुति। देखिये कैसी दि. इन्टरमिडिएट धार्मिक शिक्षण (१९१६) ५६-५७।

विष्णु एविवनस इस एक ऐसा कुतूहल मानना है जो सिद्ध नहीं किया जा सकता। ईशान ने इस पर हम तर्क का जब दूसरा रूप में पक्ष किया तो काष्ण न उसकी धारणा बनायी। ईशान का कहना है कि हम तर्क में उसमें धार्मिक महत्त्व पक्ष निहित है जिनका कि काष्ण जान सता। हम तर्क की बेमना और प्रामाणिकता को सिद्ध करने के लिए यह जानना की आवश्यकता है कि प्रत्यक्ष कैसे उत्पन्न होता है। यदि यह प्रश्न किया जाय कि हम भीते हैं या जाग रहे हैं यह हम कैसे जानते हैं तो हम केवल यही कह सकते हैं कि हमारा मन ही हमारे इन ज्ञान का सात है। टीका यही बात हम इन सम्बन्ध में भी कह सकते हैं। यह हो सकता है कि ईशान के अस्तित्व के सम्बन्ध में ही ज्ञान बायीं हम दार्शनिक बुद्धि की भी कुछ हर एक पर धारणा की जा सक कि धार्मिक बन्धुएँ हमारी महत्त्व-वृत्ति का ही प्रधान है विष्णु हम मानते हैं धर्मता प्रत्यक्ष यह है कि हम प्रभाव का कारण क्या है? क्या यह केवल व्यक्ति की धार्मिकता बन्धना है जिन का धर्म जगत् में परे के करने पर प्रक्षिप्त करता है या वह उनकी प्रकृति की गम्भीरतम आवश्यकता है?

यदि ईशान एक ऐसी पूछ सता है जिन धर्मतावाचक ज्ञान पुष्ट करता है या भी ऐसा कि धर्मता में धर्म 'पाण्डित्य' में कहा है कोई भी बन्धु ऐसी पूछ कराने नहीं है जो नार्मिक दृष्टि में जगत् और लक्षण न है। योनि सब प्रभाव बननी है जबकि धर्मता में ज्ञान बन्धु की निरन्तर धर्मता की मन्दिर प्रशिक्षणों में वृत्ति हो जाती है। यह हम यह निश्चय करना है कि ब्रह्माण्ड का सामान्य स्वरूप ऐसा कि हम उसे जानते हैं ईशान के इन धर्मतावाचक विवरण के साथ सर्वथा मेल है। यही एकमात्र उपाय है जिनमें हम उन नावों की विद्यान बहुमत्या को जिनके लिए हम एक विवरण और अनुमान है। यह है धार्मिक मण्डों पर विद्यान करने के लिए वह सच है। यही एक तरीका है जिनमें कि हम धर्मता धर्मता धर्मता और ब्रह्म निष्ठावाचक न जो धर्मता दृष्टानुसार महत्त्व जान का मैदान है धर्मता दृष्टा कर सकते हैं।

## ६. भौतिक वस्तु, जीवन और मन

### १. विश्वास और निश्चय

अन्तर्ज्ञान उन अनेक तरीकों में से एक है जिससे विश्वास पैदा होते हैं। किसी वस्तु का विश्वास जो अव्यवहिक निश्चयात्मकता पैदा करता है उसी के कारण हम उस पर विश्वास करने हैं। प्रायः हम दूसरों के साक्ष्य पर विश्वास करते हैं और इस प्रकार का साक्ष्य अन्तर्ज्ञान व्यक्तिगत विश्वास का परिणाम होता है। हम किसी बात पर विश्वास तब करते हैं जब हम अन्य क्षेत्रों में अपनी पानी वस्तु के साथ उसकी मर्यादा देखते हैं या जब उस विश्वास की मान्यता के अन्तर्गत परिणाम हमारे विश्वास का औचित्य सिद्ध करने हैं। 'यदि कोई व्यक्ति अपनी इच्छा के अनुसार आचरण करेगा तो वह मेरे सिद्धान्त का ज्ञान मकेगा चाहे वह ईश्वर के सम्मुख में हो और चाहे मैं अपनी ही बात कह रहा होऊँ।' यदि विश्वास मन के क्षेत्र में कार्यरत है तो ज्ञान के क्षेत्र में जीवन के क्षेत्र में हो या व्यवहार के क्षेत्र में तो वह मजबूत होता है। अव्यवहिक निश्चय होता है। इन पूर्ण तात्त्विक निश्चय पर तब पहुँचने हैं जबकि जिन हम तब समझते हैं उनका दूसरे की समझन कर हैं या जबकि वह ज्ञान के साथ सगुन हो और जीवन में व्यवहार हो। वास्तविक अन्तर्ज्ञान के लिए भी यह आवश्यक है कि अन्तर्ज्ञान के वैज्ञानिक विवरण के साथ उसकी मर्यादा हो।

### २. विज्ञान और अज्ञान :

विज्ञान विज्ञान और अज्ञान में एक अन्तर है। उनका प्रेरक तत्त्व और विधि का समान अन्तर है। विज्ञान अन्तर्ज्ञान के विभिन्न पहलुओं का अध्ययन करना है और अज्ञान अज्ञान रूप में अन्तर्ज्ञान के अर्थ और उनके परिणामों की व्याख्या करना है। अज्ञान के दो पक्ष होना हैं—एक व्याख्यात्मक और दूसरा अज्ञानम्भ

एक शार्मनिक और दूसरा धानुमनिक । किन्तु विज्ञान विपुल रूप में बचनारमक होता है । यदि विज्ञान किसी तथ्य के वर्गीकरण द्वारा उसका रूप निश्चित कर दे यदि वह यह बता दे कि प्रमुख पोषा किस जाति का है यदि वह यह स्पष्ट कर दे कि वह तथ्य या बस्तु विकास के किस चरण में है यदि वह किसी प्रपञ्चात्मक बटना के बारे में यह बता सक कि वह किस परिस्थितियों का परिणाम है तब कि वह ध्वनि को तरंगों का कारण बताता है या यदि वह कुछ बटनाओं को भुविज्ञान नियमों के अन्तर्गत ल धाएँ, जैसे कि स्पृन्ग ने नैपमर की लोको की भुत्वाचरण के नियम के अन्तर्गत व्याख्या की थी तो उसकी उत्सली हो जाती है । विज्ञान जो कुछ बटित होता है उसका सामान्य "विहस" हमें बताता है वह वह प्रश्न नहीं उठाता कि बस्तुएँ किस रूप में हैं उन रूप में उनके होने का कारण क्या है । इसके अलावा भौतिक बस्तु जीवन जगता और मूल्य धनुमन के ऐम तथ्य हैं जिन्हें विज्ञान उनकी प्रमुख वियोजन (पृथक्) अवस्था में अध्ययन करता है, जबकि दर्शन के लिए वे सब तथ्य परस्पर-सम्बद्ध हैं उसी तरह जैसे कि वे मानवीय अस्तित्व में परस्पर-सम्बद्ध रूप में विद्यमान हैं । हम एक हैं, हमलिए विश्व भी एक है । दर्शन जिस धनुमन का अध्ययन करता है वह मूल और पूर है जबकि विज्ञान की विषय-बस्तु प्रमूर्त और धार्मिक होती है । दर्शन किसी ऐसी बस्तु को प्रकट नहीं करता का पूर्णतः धनुमन के परे हो किन्तु वह स्वयं धनुमन के रूप और रत्ता को हमारे सामने पेश करता है ।

### १. वैज्ञानिक ज्ञान की सीमाएँ

वैज्ञानिक ज्ञान की सीमाओं का जानना आवश्यक है । वह हमें उन समार के अन्तर्ग हम रहते हैं, मात्रा और परिमाण के साथ बताता है । वह हमें उचित विधाधार पर बतता है कि 'कोई भी बस्तु केवल मात्रा या परिमाण के रूप में प्रकट मात्रा या परिमाण के द्वारा ही पूर्णतः जानी जा सकती है । विज्ञान उन प्रक्रियाओं में ही टिक बैठता है जो बाह्यरायी या सचती हैं या उन प्रक्रियाओं में ही वह मनन होता है जिसका पुनर्जनन या लभावण किया जा सकता है । प्रकृति का नियम है कि 'हर बस्तु जो कुछ है वही (अद्वितीय) है और कुछ नहीं है । विज्ञान का नियम है कि 'हर बस्तु एक विधिष्ट रूप का उदाहरण है ।

इनके प्रतिरिक्त विज्ञान द्वारा अध्ययन किये गए विषयों का पुनर्ध धनुमन में किया जाता है । प्रकृत धनुमन की रत्ता मात्रा का अध्ययन इन इन



प्रामाणिकता ध्वनि प्रभावोत्पादक रूप से सिद्ध हो जाती है। सामान्यीकरण की यह प्रवृत्ति बहुत सम्भवानी से श्रियात्मित की जानी चाहिए। भौतिक विज्ञान जिन मनाहीन वस्तु का सम्बन्ध करता है उनके बारे में जो माने सही हैं वे मानव प्राणियों के बारे में सही नहीं हैं। यदि विज्ञान तथ्यों को ऐसे सिद्धान्तों में बदलवस्ती बैठाने का प्रयास करे जो उनके साथ अनुकूल नहीं हैं तो यह सम्भविरास बन जाता है। भौतिक विज्ञान या जीव-विज्ञान का कोई सिद्धान्त प्रकृति का वर्णन (दिग्दर्शक) नहीं है। जब हम यथार्थ की वैज्ञानिक दृष्टि पर ध्यान दें तो हम यह याद रखना चाहिए कि विज्ञान की प्रकृति प्रागमनात्मक है उसकी विषय-वस्तु तत्त्वतः प्रभूत होती है वह निरन्तर सांख्यिकी की प्रविधियों का उपयोग करती है और व्यावहारिक उपयोगों के लिए अनिवार्य वैज्ञानिक विवेचन का प्रामाण्य मानी है।

#### ४ संसार

हिन्दू विचारधारा का सम्बन्ध आम तौर पर इस सिद्धान्त से रहता है कि यह दुनिया एक 'संसार' है ब्रह्मात्मा की एक अस्तित्वपूर्ण गूँझसा है अनवरत प्रवाह है। 'काल चक्र' 'जन्म-मरण का चक्र' 'संसार प्रवहमान धारा' यन्त्रा 'संसार' 'प्रवाह' और जनन् धाति तब यह दुनिया की असरता और अस्थिरता को प्रकट करने के लिए प्रयोग में लाए जाते हैं। संसार में जो कुछ है परिवर्तनशील है। हर वास्तविक वस्तु अस्थिर और निरन्तर परिवर्तमान है और तत्त्वतः परिवर्तनशील नहीं है। कोई भी प्राकृतिक वस्तु निरन्तर नहीं है। नमस्त जीवन निरन्तर नया-नया जन्म में रहता है और जन्म लेने वाली हर वस्तु का धरम निर्दिष्ट और अनिवार्य है। आरंभ होता है वह चलता है और चलकर फिर जन्म लेता है। दुनिया 'जन्म' धर्मात्मानिधान है और यदि प्रति एक जन्म तो वह नष्ट हो जाती है। संसार की गति का ज्ञान भ्रम नहीं है, भ्रम स्थिति का मान है। बीज धर्म में समार की यह संकल्पना हिन्दू विचारधारा में भी और उसी का जन्म बनाकर उठने धरती समस्त विचार प्रणाली को रचना की। उसी दृष्टि में जन्म केवल एक प्रविधा है जन्म के बाद पुनः पुनः और पुनः पुनः बाद जन्म का धर्म-धर्म है बदलने वाला धर्म है। 'प्रतीत्य मनुस्मृत' का सिद्धान्त यह निश्चय करता है कि वह विश्व निरन्तर नहीं है बल्कि अनिवार्य और धरने कारण पर निर्भर है। वह मनु प्रभावोत्पादक धर्मात्मानिधान कारण पर आधारित है। छोटी में-छोटी और बड़ी-में-बड़ी



योगों प्रकार की वस्तुएँ अनिष्ट और शक्ति हैं। हिन्दू धीरे धीरे लोगों की दृष्टि में विश्व की जलकटा वैज्ञानिक सत्य की थोड़ा धातुमय संकल्पना अधिक है कम-से-कम भौतिक जगत् के सम्बन्ध में ऐसा ही है।

यदि संसार एक प्रतिया-मान है तो उसका वैश्व विभाजन नहीं किया जा सकता। कालिक विभाजन किया जा सकता है। संसार में जो कुछ हम देखते हैं वह सत्ता के क्षेत्र नहीं किन्ना के कालांतर है। प्रकृति की प्रक्रिया एक घनत्व और घनवरण है। वह निश्चित गुणों वाली स्थितिहीन सत्ताओं की एक घनवरण गूँथना नहीं है। यद्यपि सत्ता के कोई निश्चित विभाजन और अर्थ नहीं है।

## २. भौतिक वस्तु (मैटर)

धनुष के सम्बन्ध में व्यवहार का सबसे स्पष्ट तरीका यही है कि उन बटनाओं का जगत् समझ जाए। इन बटनाओं में से भौतिक बटनाएँ तो स्वतन्त्र होती हैं। उनके अस्तित्व का सम्बन्ध किसी ज्ञाता मन के साथ नहीं है। ब्रह्माण्ड के विकास की प्रारम्भिक मजिनों में किसी ऐसे ज्ञाता मन का अस्तित्व नहीं था जो भौतिक जगत् को जानता या उसकी प्रकृति पर विमर्श करता। यदि बिना 'मंसार' है पति-व्यव है, तो हमें भौतिक प्रकृति में भी संक्रमण परिवर्तन और वर्गीकरण दृष्टिकोण होना चाहिए।

यद्यपि मानसिक जगत् के सम्बन्ध में यह स्वीकार किया जाता है कि वह एक घनवरण गति है, मानसिक जगत् की बटनाएँ एक के बाद एक होती जाती हैं और जीवन के जगत् की गतिशीलता के सम्बन्ध में भी कुछ अधिक स्पष्ट प्रकट नहीं किया गया था किन्तु वस्तु (भौतिक वस्तु) के सम्बन्ध में यह समझ जाता है कि वह अपरिवर्तनीय है। भौतिक वस्तु के सम्बन्ध में सामान्य संकल्पना यह थी कि वह एक स्थायी वस्तु है जो समान रूप से प्रवहमान जाल में एक स्थिति स्थित रूप के बीच में बंटी रहता है। पुराने परमाणु विज्ञान के अनुसार वस्तु परमाणुओं या छोटे-छोटे वर्गों की बनी हुई है जिन्का धीरे धीरे विभाजन नहीं किया जा सकता। भौतिक वस्तुओं परमाणुओं या अविभाज्य कणों के विभिन्न प्रकार के रूप हैं। भौतिक वस्तुओं में परिवर्तनों का कारण इनके परमाणुओं के कम और व्यवस्था में परिवर्तन है उनकी आणविक रचना में परिवर्तन नहीं क्योंकि परमाणुओं का स्वयं अपरिवर्तनीय माना जाता था।

विन्तु भौतिक विज्ञान में ज्ञान में जो नये अनुसंधान हुए हैं उन्होंने ठोस

परमाणु को भी अण्वनीय मिश्र कर दिया है। जै जै आमसन ने परमाणुओं को और भी सूक्ष्म कणों में विभाजित किया और यह मिश्र किया कि ये कण भी वैद्युतिक इकाइयाँ हैं और उनका द्रव्यमान (मास) विद्युत्चुम्बकीय गति का सिर्फ एक कारण है। रबरफोर्ड ने यह स्पष्ट किया कि रेडियमकमिता का कारण परमाणु का विघटन है। रेडियमकमिता का सम्बन्ध एक तत्त्व के बूमने तत्त्व में परिवर्तन में भी है। यदि परमाणु को अपरिवर्तनशील मान लिया जाए तो हम ज्ञान की संगति बनी नहीं बिठाई जा सकती। रबरफोर्ड ने परमाणु को जिस रूप में चित्रित किया है उसमें मध्य में एक अनात्मक नाभि (न्यूक्लियस) है और उसके चारों ओर अनात्मक इलेक्ट्रॉन चक्कर चालते हैं। भौतिक वस्तु जब पहलू को तरह सचन वस्तु नहीं रही जब वह एक लुपी हुई संरचना मानी जाती है जिसके बीच में ज़ाची जगह होती है और वैद्युतिक घाबेरा (चार्ज) एक-दूसरे में बड़ हुए नहीं बिखरे हुए रहते हैं। प्रत्येक परमाणु एक संरचना है या विभिन्न भाषाओं में सजीवा इलेक्ट्रॉनों और प्रोटॉनों से बनी होती है।<sup>१</sup> किसी भी तत्त्व के रासायनिक कुछ समय अवाकार गति करने वाले इलेक्ट्रॉनों की संख्या पर निर्भर है और इसी से तत्त्वों की तानिका में तत्त्वों की परमायविक्रम बम बमब्यामिर्धारित होती है। प्रोटॉन और इलेक्ट्रॉन सब बिचिरण या तरंग-समूहों का बीत हैं। यह बिचिरण और तरंग-समूहों का निकसना एक तेजी बटना है या केन्द्र में बाहर की ओर प्रवाहित होती है। वास्तव में इलेक्ट्रॉन जो वस्तु का घनिष्ठ बटक है बिचिरणों के एक समूह का प्रकल्पित केन्द्र है। हम उस पहचान नहीं सचन पहचान हम सिर्फ बिचिरण के समूह को ही मकने हैं। तत्त्व के केन्द्र (नाभि) में क्या वस्तु बिद्यमान है और तरंगों को में ज्ञान ज्ञाना नाध्यम कोनमा है। बगनों कि कोई नाध्यम माना जाए, हम लम्बवर्त्य में हम साथ कुछ भी नहीं जानते। इलेक्ट्रॉन केवल तरंगों का साधार प्रतीत होने हैं। यदि हम यह मान लें कि वे बचन लघटित बिचिरण समूह ही नहीं हैं। हमने कुछ भी घणित नहीं है। तो वह केवल हमारी कल्पना होगी। इलेक्ट्रॉन एक ऐसा धातु है जिसने ऊर्जा का बिचिरण होता है। बार के मशानुसार वह एक छोटा-सा बमपाकार बस है 'विद्युत का एक घणित घाबेरा है। एडिगटन ने इस 'कोई तेजी वस्तु कहा है जिसका घणित बमपाक दिया जा सकता है। यह वस्तु चार्ज करती है जिसमें क्यों करती है यह

<sup>१</sup> या किन अणु मिश्रण का द्रव्य बिद्यमान है। इसमें बटक के समूहों में हुए फेलाव का क्या है। (अनुवच)



कि हम इन समीकरणों के बारे में कुछ अधिक नहीं जानते।

बस्तु ऊर्जा-इकाइयों की एक मरचना है जो देव-काल में अपरिमित क्षेत्रों के साथ बचाकर ब्रूम रही है और परमाणु में विद्यमान इन इकाइयों की संख्या और कम में परिवर्तन के कारण ही विभिन्न तत्व बनते हैं। इस संख्या और कम में परिवर्तन किया जा सकता है इसलिए एक तत्व का ब्रूम में रूपांतरण भी सम्भव है जैसा कि रेडियोधर्मिता में हम देखते हैं। तत्वों का परमाणु भार और उनकी संख्या का सम्बन्ध परमाणुघा में विद्यमान इन ऊर्जा-इकाइयों की संख्या और उनके रचना-सम्बन्धी कम के साथ है। बस्तु ऊर्जा या क्रिया का ही एक रूप है। भौतिक बस्तुओं प्रतिक्रिया घटती घटनाएँ हैं। वे स्वतः पूर्ण अपरि-वर्तनीय तत्व सन्तर्पण हैं बल्कि सतत गतिशील विष्णु हैं। प्रकृति घटनाओं की एक जटिल मरचना है प्रक्रियाओं का एक ढाँचा है। घटनाएँ मूर्त सत्ता का कारण हैं। वे काल में व्यतिरिक्त देव में अवस्थित नहीं हैं बल्कि देव-काल में अवस्थित हैं और उनमें देव और काल के सम्बन्ध हर समय इसमें सतत रूप से बदलते रहते हैं कि यह ब्रह्माण्ड घनत्व रूप में ब्रह्मज्ञो देव-काल प्रक्रियाओं का एक समूह बन गया है। देव कोई ऐसा ज्ञाना नहीं है जिसमें बस्तु क ठोस सख्त इतर-उतर ब्रूमने रहते हैं और न ही भौतिक बस्तु एक ऐसी बस्तु है जो इस में स्थापित है और काल में भी स्थायी है। स्थायी बस्तु के भिन्न ब्रह्माण्डीय देव या ब्रह्माण्डीय काल जैसी कोई बस्तु नहीं है। देव काल और बस्तु मूल तत्त्व न जो घटनाओं का एक समूह है निर्धारित बिन्दु पर अमूर्तकल्प है। वे तीनों एक पूर्ण वास्तविकता के रूप में इच्छा रहते हैं। आइन्स्टाइन के अनुसार घटनाएँ एक पूर्ण-निरपेक्ष अनुविमितीय (पार-डार्मिशनल) सामर्थ्य में अवस्थित तत्त्व हैं और इन तत्त्व की वेत्तागणितीय मरचना ही उनका आन्तरिक स्वरूप है। आइन्स्टाइन ने हम मानस को मान्य विष्णु ब्रह्मज्ञ माना है।

स्थापी देव और ब्रह्माण्डीय काल इन दो पृथक् बस्तुओं के स्वतन्त्र देव काल (स्पेस-टाइम) को रस देने में ही आपेक्षता का मिश्रण मिलता है। मान घना के मिश्रण के आविष्कार ने पूर्व भौतिक विज्ञान यह मानता था कि यदि वा घटनाएँ घनत्व घनत्व स्थानों पर घटती हैं तो उनके एक ही समय में घटने की धारणा महज में की जा सकती है। विष्णु घनत्व घनत्व माना जाता है कि हर घटना भूतना का घनत्व घनत्व नभय कम होता है और एक घटना का दूसरी के साथ सम्बन्ध जोड़ना कठिन है क्योंकि कोई एक सर्वनामात्म्य निश्चित समय (ब्रह्म

स्टेबल टाइम) नहीं है। जब तक हम प्रेक्षक और प्रेक्षणीय वस्तु की सापेक्ष गतियों को दृष्टि में न रखें तब तक सही माप नहीं किया जा सकता है। माप की कोई एक निश्चित इकाई न हो सके और न हो सकती है। किसी वस्तु का स्वरूप क्या है यह केवल उसकी प्रकृति पर ही नहीं बस प्रेक्षणीय वस्तु के साथ प्रेक्षक के सम्बन्ध की प्रकृति पर भी निर्भर है। दूरियाँ सम्बाध्यता और धाम्यतन-सम्बन्ध विशिष्ट दाय के साथ सापेक्ष होते हैं। सापेक्षता का सिद्धान्त रेडियोगमनी परमाणु संश्लेषण अन्तरिक्ष में विद्यमान नक्षत्री तार संधी वस्तुओं पर लागू होता है।

घटनाओं के पङ्क्तियों—आकारिक और वस्तु-सम्बन्धी—में हम भेद कर सकते हैं। घेद्य-काल का सम्बन्ध आकारिक पङ्क्तियों से है। हर घटना की चाहे वह कैसी भी हो एक निश्चित अवस्थिति होती है, एक निश्चित वैश्विक-कालिक स्वरूप होता है। वह सीमित होती है असीम और निरपेक्ष नहीं वह अस्थायी होती है नित्य नहीं। हर घटना असीम और परिवर्तनशील होती है और घेद्य एक काम असीमता और परिवर्तनशीलता की स्वाभाविक उपाधि है। घेद्य-काल एक मध्यम समवायीय संरचना नहीं है बल्कि वह वर्चस्वता का एक धर्मिल पङ्क्ति है। वह कोई ऐसा रंगमंच नहीं है जिस पर विभिन्न वस्तुएँ अपना नृत्य प्रदर्शित करती हैं बल्कि वह कुछ नियमों और पद्धतियों का समूह है जिनमें कि वतिपीय घटनाओं के ब्रह्माण्ड के भीतर कुछ व्यापकतम आकार और सम्बन्ध व्यक्त किए जाते हैं। घेद्य-काल के साथ सम्बन्ध और सापेक्षता समस्त प्रकृति पर लागू होती है और उसे ऐश्वर्य प्रदान करती है। सम्बद्धता और सापेक्षता अपने-आपमें कोई तथ्य नहीं हैं इसलिए प्रकृति के अन्तिम तथ्य की कल्पना एक प्रक्रिया के रूप में एक काल-परिवर्तन के रूप में ही एकाकी है बहुसाक्षीय नहीं की जाती है। 'घटना' (ईवेंट) घट्ट इस प्रक्रिया के हिस्से या पङ्क्तियों के लिए प्रयोग में लाया जाता है। प्रकृति उत्पन्न एक अविरोध्य और अविनाशित परिवर्तन गृह्यता है जिसमें कुछ आकारिक पुनः जिन्हे हम घेद्य-काल कहते हैं और कुछ भौतिक पुनः जिन्हे हम वस्तु का जीवन प्रादिक के नामों से पुकारते हैं परस्पर एक-दूसरे के साथ और एक-दूसरे पर नियंत्रण प्रेक्षक द्वारा जारी की गयी किन्हीं संधी है दूसरे लक्षण पर नियंत्रण प्रेक्षक द्वारा जारी की गयी भी, बाद वह पहले लक्षण के प्रेक्षक की जगह से कुछ भिन्न हो, अपना ही नहीं है। हम दोनों लक्षणों के बीच कोण को जमता नहीं कर सकते। प्रत्येक एक एक संधी की जगह से है और दूसरी दूसरे की जगह से है। किन्हीं ऐसी पुनः निर्देश दृष्टि की कल्पना करना, या किन्हीं की साथ के साथ लक्षण में हो, निरर्थक है। (एडमंड्स दि मैक जॉर्ड दि डिडिकन १९८२, पृष्ठ २१)।

मात्र ही समग्र के साथ एक सम्बन्धों में अवस्थित होते हैं।

पण्डित विज्ञान गणितज्ञों ने आकारिक पदार्थों का अध्ययन करते हैं। उनका अध्ययन प्राथमिक समुच्चयों का अध्ययन होता है और उनका तर्क आकारिक और कलितार्थों का होता है। कुछ गणितज्ञात्मक वेद-ज्ञान की परिस्थितियों से भी समुच्चय करता है और कम एक संरचना की कुछ संरचनाओं पर समक समुच्चय सम्बन्ध आकार में विचार करता है। इकाइयों सदापरहित होने की और उनकी आन्तरिक प्रकृति में उदा भी हस्तक्षेप किये बिना उनको हिमाया बनाया जा सकता है। इस प्रकार गणित एक आदर्श विज्ञान है।

वह भौतिक विज्ञान की अपेक्षा तर्कमात्र के अधिक निकट है। बुद्धिबलतर रेखागणित बीजगणित और अवयवित की लोच समूहों के सिद्धान्त और प्रक्षेप्य रेखागणित आदि धरातिका विषयों का अनुसन्धान गणित के कुछ आकारिक रूप को सिद्ध करते हैं। ग्लाइडर का कहना है कि 'यदि अपन व्यापकतम रूप में सभी प्रकार के आकारिक आद्यप्यक और नियमनात्मक तर्क का विकास है।' यह विचार काष्ठी के इस विधान में मज नहीं आता कि पण्डित सिद्धान्त संरचनात्मक है जबकि तर्कमात्र के सिद्धान्त आकारिक और नियमनात्मक है। ऐसा प्रतीत होता है कि इस सम्बन्ध में कुछ और प्रयुक्त गणितज्ञात्मक में कुछ विघ्न हो गया है। वास्तविक विमुक्त तार्किक समुच्चयों की सम्भावना को स्वीकार नहीं करता इसलिए उनमें वेद और वात के प्रागनुभव समुच्चयों की बिनका सम्बन्ध प्रत्यक्ष जय जयन् में है सम्भावना प्रकृति की है। ऐसी और ग्लाइडर के अपनी पुस्तक 'त्रिभिन्नविषय संवर्धनिका' में यह बात प्रकट किया है कि इन तर्क-वाच्य का कि मात्र और पाँच का मात्र बारह होता है (३+२=५) प्रमाण बीमा ही विमुक्त तार्किक है जैसे कि प्रत्यक्ष तार्किक प्रमाण। यह ठीक है कि हमने बहुत में लोग गणित की सिद्धिओं को प्रतीकों और रेखाचित्रों के बिना नहीं समझ सकने उदाहरण प्रतीक और रेखाचित्र सिद्धिओं के प्रय नहीं हैं। गणित का स्वयं बीमा ही नहीं माना जा सकता बीमा कि भौतिक मात्र है।

कुछ लोग ऐसे हैं जिनका विचार यह है कि वेद-ज्ञान अनुभव में विमुक्त आकारिक समुच्चय नहीं है बल्कि वह अपने-आप में मात्र का एक अत्यन्त प्राथमिक तत्त्व है। एडिन्बर्ग का यह मत प्रतीत होता है कि वस्तु को मात्र वेद ज्ञान सम्बन्धों में परिचित किया जा सकता है उनके बाद वेद-ज्ञान-सम्बन्धों के 'इतिवृत्त' पृष्ठ २।

घटित्वन कुछ देव नहीं रहेगा।<sup>१</sup> उनकी राय में देव-काल ही अस्तित्व तत्त्व है और उसी के द्वारा सब वस्तुओं की व्याख्या की जा सकती है। प्रकृति में अस्तित्व वस्तु जो कुछ भी है वह भौतिक नहीं तार्किक या बहिर्लीय है। ब्रह्मार्थ को प्रेरक से प्रलय और स्वतन्त्र है बटनाघो की ऐसी श्रुति नहीं है, जो इन्द्रियों के द्वारा प्राप्त हो सकित वह सम्बन्धों की एक प्रणाली है जो केवल विचार द्वारा संकल्पित ही की जा सकती है। ब्रह्मार्थ का मूल मित्य और अपरिवर्तनीय बहिर्लीय सम्बन्ध है। द्रव्य और बल विद्युत् मनोवैज्ञानिक व्याघात हैं जो उनके अपाधिभूत मित्य-सम्बन्धों और प्रेरक की पारस्परिक क्रिया के परिणाम हैं। इस प्रकार वस्तु (मैटर) विचार में परिवर्तित हो जाती है और भौतिक विज्ञान गणितशास्त्र में।

अनेकदृष्टर की दृष्टि में देव-काल ही अस्तित्व ब्रह्मार्थता है और उसी से देव और काल के समुत्पन्नकृत किये जाते हैं। देव-काल एक प्रकार की ब्रह्माष्ट व्यापी गति है और भूत वस्तुएँ इस ब्रह्माष्टीय प्रणाली के भीतर ही गति के भिन्नीकृत सम्मिश्र हैं। देव-काल में अस्तित्व पूर्ण व्यापित और जम-जमवस्था भावि कुछ व्यापक या निष्प्राधिक कुछ है जो उसी वस्तुओं में पाए जाते हैं। अन्य प्रातुप्राधिक कुछ जो विभिन्न रूपों की वस्तुओं में भेद करते हैं विभिन्न परिस्थितियों में ही पदा होते हैं। अनेकदृष्टर के अनुसार, देव-काल स्वतः ही विन्तु रूपों की शान्त सह-स्थितियों में बँट जाता है। इन सह-स्थितियों में से शरततम सह स्थितियाँ विभिन्न वेगों वाली गतियाँ और गतियों की दयता (व्याप्ति) हैं। वे सह-स्थितियाँ कुछ कास प्राकृतियाँ बनाती हैं सब वस्तुत्व का पुन पैदा होता है। और जब उनमें कुछ अन्य परिस्थितियों या अपाधियों का भी समावेश हो जाता है तो २५ प्रावि पैदा होते हैं।

भौतिक अनुभव और गणितीय समीकरण का ज्ञान दोनों एक-वैध नहीं है। रज का प्रकाश का प्रत्यक्ष अनुभव किसी पबिर्लीय साम्य के ज्ञान के समान नहीं है। देव-काल-सम्बद्धता का बटनाघो से प्रलय अस्तित्व सम्भव नहीं है। अत्यधिक प्राच रूप में भी बटनाएँ केवल वैदिक-कामिक ही नहीं भौतिक भी हैं।

१ सैस ग्राम एवढ रेभिरेशन (१९२१) पृष्ठ १९७।

२ सर बंभु भी-त दि मिथीरिका वृत्तिर्ष। तुलना कीविच एक प्रार्थन दिन्व कति-तात्त्व में भी कहा गया है, 'तुलना कीविच से व्याख्या करने का क्या नाम है? तैमो कट्कर बोधों में जो कुछ भी है, वह नाम से जगत् कुछ भी नहीं रह गया।

उनमें देह-काल सम्बद्धता के अलावा कुछ अन्य निश्चित घन्तवस्तु भी हैं। वह विद्युत् की चमक हो सकती है एक गुम्बर वस्तु हो सकती है वा कोई अन्य वस्तु। धानुमयिक जयत् म हम सत्तार की भौतिक घटनाओं को जब अनुभव करते हैं तब हमें प्रतीत होता है कि हम उसके तल तब पहुँच गए हैं। देह-काल सम्बद्धता का मुन तो सभी घटनाओं में पाया जाता है। कारण कोई भी घटना देह-काल के बिना नहीं रह सकती। घटनाएँ स्पष्ट और पृथक् प्रत्यक्ष हैं किन्तु तत्त्व के अस्तित्व की प्रक्रिया में आन्तरिक तत्त्व हैं और विचार के द्वारा मूर्त जिया से निकाले गए अमूर्तकरण हैं। अन्य सब घटनाओं की भाँति भौतिक घटनाएँ भी केवल देह-काल में ही घटित होती हैं। वे 'यहाँ घटित होती हैं वहाँ नहीं' अथ घटित होती हैं तब' नहीं।

वार्गनिक दृष्टि से इस ज्ञान का सबसे अधिक महत्त्व है कि पक्ष जिस दोष अविभाज्य वस्तु (परमाणु) को अन्तिम तत्त्व माना जाता था उसका स्थान अब वैज्ञानिक प्रमाणों (इन्फैन्शन) में ले लिया है। वस्तु (मैटर) अब कोई चीज नहीं रही बल्कि अब परस्पर सम्बद्ध घटनाओं की एक प्रणाली या संरचना बन गई है। पुराना विचार यह था कि वस्तु (मैटर) एक स्थायी इन्प है जिसमें कुछ गुण हैं जो विभिन्न सम्बन्धों में अवस्थित हैं और वह कुछ निश्चित मार्ग पर चला है। किन्तु अब उसका स्थान इस विचार में ले लिया है कि वस्तु कुछ अन्तर घटनाओं का समूह है। पहले वस्तु को जड़ या क्रियाहीन और जीवन को क्रियाशील वस्तु को प्रत्यावर्त्य (जो लीटाया जा सके) और जीवन को अन्त्यावर्त्य (जो लीटाया न जा सके) माना जाता था किन्तु यह भेद अब विमृष्ट हो गया है। अब वस्तु और जीवन में यह अन्तर नहीं रहा कि हमने वे एक मध्यम है और दूसरा निष्क्रिय अब दोनों ही दो अलग-अलग विस्म की क्रियाएँ हैं। स्पूटन के पक्षे पहले नियम में जिस निष्क्रियता (इन्फैन्शन) का इतना महत्त्व दिया था वह अब वस्तु की आन्तरिक क्रिया का परिणाम है। वस्तु में जो ऐक्टिव-सक्रियता (विकिरण क्रिया) हम देखते हैं वह जीवन में आत्मिक क्रिया के समान ही है अन्तर निर्णय यह है कि पृथ्वी में प्रणिगति भी हो सकती है जबकि दूसरी में केवल प्रगति ही सम्भव है। रसायनशास्त्र की तरफों की तानिवा और वनस्पतिशास्त्र और प्राणिशास्त्र का प्रणालियाँ—दोनों में हम परिवार और उपजाति आदि की अवस्थाएँ समान रूप से मानू कर सकते हैं। भौतिक वस्तु और जीवन में



बीज में कोई अनुस्मरणीय जाई नहीं है। परमाणु धनु, नखिल (कोसोय) प्रोटोप्लास्म (बीजान) सैल (बीजकोष) — ये सभी एक ही सतत प्रक्रिया के प्रतीक होते हैं। वस्तु सकेन्द्रित संरचनात्मक ऊर्जा है जिससे नये धाकार बयी संरचनाएँ और नये टाइप बनाने जा सकते हैं। यह भी उतनी ही मृन्मूलक है जिसने कि बीजित बीज या मग। जब परमाणु (एटम) मिलकर एक धनु (मौमीयुन) बनते हैं तो उनका एक नया स्वरूप हो जाता है। उस समग्र पूर्ण के कारण जिसके साथ उनका सम्बन्ध होता है उनमें नये वृक्ष आ जाते हैं जो मिलकर धनु के रूप में आने से पहले उनमें नहीं आ सकते थे।

## १. द्रव्य

दर्शन का साधन इतिहास एक धर्म में द्रव्य की धारणा कहा जा सकता है। यद्यपि ग्रीक दर्शन का प्रारम्भ एक ऐसी स्थायी सत्ता की संकल्पना से हुआ था जो भिन्न भिन्न रूपों और आकारों वाली सभी वस्तुओं में विद्यमान है किन्तु बाद में पैसागोरस और हेराक्लिटस ने इससे भिन्न दार्शनिक विचारों को जन्म दिया। उनका मत था कि यथार्थ वस्तु कोई अपरिणामी द्रव्य नहीं है बल्कि कुछ स्थायी गुण ही यथार्थ वस्तु हैं जो सब बटनाओं या उत्पत्तियों में विद्यमान रहते हैं। पैसागोरस के अनुसार वस्तुओं का अतनी तरह संख्या है। हेराक्लिटस का मत था कि द्रव्य कोई ऐसी चीज नहीं है जो उत्पत्ति या बटना से बाहर हो बल्कि वह एक निरन्तरवापी निरन्तर है जो समस्त उत्पत्ति या बटनाओं में व्याप्त है और उसे उसका आकार प्रदान करता है। काण्ट की दृष्टि में द्रव्य व्यवहारवादी की एक संकल्पना है और ह्यूम का कहना है कि वह हमारी धानुभविष्य सादृष्ट और साहचर्य का परिणाम है। यह एक कल्पना है जो एक नियमित मन में बहुधा जड़ित होने वाली बटनाओं को मिलाकर एक प्रत्यय का रूप प्रदान करती है। पैनेलेरियस और माछ द्रव्य का विचार को सरल बनाने वाला एक संकल्पनात्मक साधन मानते हैं। द्रव्य की एकता नाम-मात्र की है। वास्तव में किसी वस्तु की एकता एक कल्पना-मात्र है। जब हम किसी वस्तु के सम्बन्ध में यह कहते हैं कि यह वस्तु वही है तो उसका धानुप्राप्त बिकर्ष गही होता है कि कुछ सम्बन्ध

१. 'विज्ञान काय वैज्ञान संश्लिष्ट रचनाओं (पारमिडिज्म) का अभ्यन्त है। जैन विज्ञान की नरदित रचनाओं का अभ्यन्त है, जबकि भौतिक विज्ञान छोटी संश्लिष्ट रचनाओं का। (महाराष्ट्र मासिक पत्र दि मासिकवर्ग (१९९९), पृ. १५५)।

स्विर रूप से विद्यमान हैं। हमारे मनों की रचना इस प्रकार की है कि वे कुछ परस्पर सम्बद्ध परिस्थितियों को एकत्र मान लेते हैं और उन परिस्थितियों को उनका मूल समझते हैं। हम वस्तुओं में भेद उनके गुणों से करते हैं। हम किसी वस्तु को एक ही या बड़ी वस्तु समीप तक मानते हैं जब तक कि उसमें एक ही या बड़ी गुण होते हैं। इन्हीं गुणों से इसका सबसे ज्यादा संतोषजनक उत्तर मानने के लिये हमारी मध्यम में मिलता है कि कोई वस्तु जो-कुछ करती है वही वह है। जिस रंग से वह व्यवहार करती है वही उसकी प्रकृति है। सोर्रे ने अपने 'मैंटा थिजिक्स' में बताया है कि जिस प्रकार एक व्यवहारक वस्तु सत्ता की जो उसमें विद्यमान गुणों को वस्तु के व्यापारिक और स्थिरता का रूप प्रदान करती है मनुष्यता निर्धारित है।<sup>१</sup> किसी वस्तु का व्यापारिक रूप और अन्तर्भाव वही है वह हम नहीं जानते। हम किसी वस्तु को वास्तविक व्यापार या एक-जैसी समीप करने हैं जबकि वह एक खास रूप में व्यवहार करती है जब वह एक विनिश्चित नियत रूप में बदलती है। किसी वस्तु की व्यापारिता वह नियम है जिसके अनुसार परिवर्तमान घटनाएँ एक-दूसरे से जुड़ी हुई हैं वह गुण है जो उनके इतिहास को सार रूप में प्रस्तुत करता है वह रूप है जो उसके व्यवहार को प्रदान करता है। मान्ये ने वस्तु के सार-रूप की तुलना एक रास में की है जिसमें एक के बाद एक स्वर एक सारस्व के नियम का पालन करते हैं। हम किसी वस्तु का इन्हीं सभी कहते हैं जबकि उनके गुण परस्पर सम्बन्धित हैं। जब उनके उत्तरोत्तर परिवर्तन एक ऐतिहासिक मार्ग का अनुसरण करे। किसी वस्तु की सत्ता उसकी उत्पत्ति या घटनात्मक रूप है। फ्राइडरिच का कहना है कि किसी प्राणिक वस्तु में स्वाधीन वस्तु 'इन्हीं नहीं बल्कि व्यापार है और व्यापारों के सम्बन्धों का परिवर्तन होता रहता है।<sup>२</sup> रोग-माल के सीमित क्षेत्रों में प्रायः एक गुण होता है जो गूनाधिक स्पष्टता से एक-दूसरे से घटाय जा सकते हैं और जो सीर्षकाल तक स्थायी बने रहते हैं और यदि उनमें परिवर्तन होता भी है तो व्यवस्थित रूप से और चाहित-आहित। दूसरे पक्षों में यह कहा जा सकता है कि परिवर्तन एक नवने (टाइप) के अन्तर्गत होते हैं। व्यापारिक नरचना में परिवर्तन नहीं होता। 'भौतिक वस्तु मध्य का सर्वोच्च विराम गुणात्मक रोग-माल रोग ही है। भौतिक जगत् की वस्तुएँ इसी चरम में इन्हीं हैं। उनमें हमें कोई ऐसा बताया जाविद्यमान

१. 'मैंटा थिजिक्स' मध्य १. व्यापार ३. १. २०-२२।

२. रोग-माल रोग-माल (१९१६), १. ४।



बदमती तो उन्में बिद्यमान मातृत्व को एवम् समझ लिया जाता है। यदि परि-  
 बर्तन लगाएक और मनुष्यी रूप में जानें हैं और उनमें बस्तु की तरचना बदल  
 जाती है तो हम कहते हैं कि बस्तु का एवम् भग्न हो गया है और वह पदम बर्द्ध  
 है। बस्तु की योजना या क्रम में व्यापित एक निश्चित समय तक ही रहता है।  
 यदि वह अपेक्षित समय तक रहता है तो हम कहते हैं कि यह बस्तु अपेक्षित इष्टावस्था  
 है। बिम्बु उद्योग कार्य इष्ट वा व्यापित नहीं होता। हम किसी बस्तु के बारे में  
 यह बात कि यह बड़ी है सभी कहते हैं जबकि उनका उद्देश्य में सामान्य परिवर्तनों  
 के साथ-साथ उसके आधार में व्यापित होता है। उदाहरण के लिए, मानव  
 का भी जीवन। समय मारमूम बस्तु बिम्बु का शरीर के एक-जैसी नहीं रहती  
 फिर भी हम उस तक तक एव ही वा बड़ी कहते हैं जब तक कि उसका बाह्य  
 आधार और उसके व्यवहार के बिना नहीं बचता रहने है। एव भी उदा-  
 हरण है जहाँ मातृत्व होता नहीं बिम्बु हम उसका कारण कहते हैं। उदाहरण  
 के लिए हम अपने घरका एक ही मानते हैं और वह भी मानते हैं कि हमारे  
 परिवेश एक ही है। जहाँकि हम अपने परिवेश का गणना भी नहीं करने और  
 हमारे धर्म जीवन में भी जीवन के समय व्यवधान पद जाता है। सभी-सभी  
 हमारे सामान्य के प्रथम प्रमाण और उनमें हुए हैं। तिनमें से एक-दूसरे  
 में बिम्बु का जीवन घटनाओं में भी हमें सामान्य का अनुभव होता है। इन दोनों  
 में हम स्वाधीन रूप मान लेते हैं। सामान्य का विद्यमान भी हमें नहीं मिलता है कि  
 जहाँकि हम अपने सामान्य बिद्यमान है। फिर भी सामान्य की दृष्टि में हमें  
 कि भी-विद्यमान के साथ साथ हमें एक सामान्य है जिसे या तो हम प्रत्यक्ष  
 अनुभव करते हैं या अनुमान में करते हैं।

हम इसे बिम्बु मानते हैं यह हमारी लिखनी और इच्छा पर निर्भर  
 करता है। बस्तु प्रयोगों के लिए सामान्य व्यवस्था है। इसे है। अन्य प्रयोगों के  
 लिए उनका जीवन का है भी एक ही है। सामान्य प्रयोगों के  
 लिए जहाँकि सामान्य के लिए है। यदि हमें सामान्य का बिम्बु अनुभव  
 मिला है तो कोई भी सामान्य बस्तु हमें नहीं है। जहाँकि हम किसी भी सामान्य  
 होता है तो हमें अनुभवामुक्त करने वाली के लिए एक व्यवस्था की जाता है। बस्तु  
 प्रयोगों के लिए सामान्य का व्यवस्था है। बिम्बु का सामान्य प्रयोगों के लिए और  
 लिखनी लिखनी है।

### कारण :

कारण की संकल्पना में भी संशोधन की आवश्यकता है। किसी भी विज्ञान की सम्भावना के लिए यह अनिवार्य धर्म है कि हमारे सम्मुख उपस्थित घटनाओं में कुछ वास्तविक सम्बन्ध हों वे सम्बन्ध केवल द्रष्टा की कल्पना-मान न हों। काष्ठ इसका एक सरल उदाहरण है। उसका कहना है कि जब मैं किसी घर को देखता हूँ तो उसके सम्बन्ध में मेरा बोध कहीं भी प्रारम्भ हो सकता है और कहीं भी अन्त। वह ऊपर के छिरे से प्रारम्भ होकर नीचे के तल पर या नीचे के तल से प्रारम्भ होकर ऊपर के छिरे पर समाप्त हो सकता है। किन्तु जब हम बारा में बैठे हुए जहाज को देखते हैं तो उसे अनुभव करने का क्रम निश्चित होता है। हम सर्व्व न तो बचस सकते हैं और न सलट। काष्ठ का कहना है कि कारणता का निबन्ध एक संक्षिप्त प्रागनुभव सिद्धान्त है। कभी-कभी यह कहा जाता है कि प्रत्यक्ष प्रवृत्ति के अव्यवहित अनुभव में रह्य होता है, जिसे हम वस्तु निष्ठ विज्ञान में व्याख्यात्मक सिद्धान्त के रूप में इस्तेमाल करते हैं। यदि इच्छात्मक निमित्तता ही कारणता की संकल्पना का आधार है तो निम्नान वस्तुओं को निमित्त कारण नहीं माना जा सकता। इसके अलावा इच्छात्मक निमित्तकारणता चाहे हमारे लिए कितनी ही सुपरिचित वस्तु हो किन्तु हम सदैव में उसकी व्याख्या नहीं कर सकते। कारण इच्छात्मक निमित्तकारणता में कठोर सम्पर्क अन्तर्निहित है जबकि सवाल रूप से परस्पर जुड़ी हुई स्थितियों में भी वह बिना मान नहीं होता। इसके अतिरिक्त कारणता की संकल्पना में एक यह बात भी अन्तर्निहित प्रतीत होती है कि संसार विभिन्न वस्तुओं का एक समूह है जबकि वास्तव में वह वैध नहीं है। सिर्फ़ इसलिए कि संकल्पनाएँ स्पष्ट और निश्चित हैं यह नहीं कहा जा सकता कि विभिन्न स्थितियों के साथ उनका सम्बन्ध है। भी सतही ही स्पष्ट और निश्चित हैं। मूर्त घटनाओं पर गणित के कारमूले लागू कर हम यह निष्कर्ष निकालते हैं कि कार्य कारण के बराबर ही होता है उससे अधिक नहीं। किन्तु यदि कारण और कार्य दोनों एक-जैसे अथवा समान होते हैं तो समस्त सृजनात्मकता और प्रवृत्ति का अन्त हो जाएगा। घटनाएँ कुछ नियमों के अनुसार घटती हैं। ऐसी कोई आवश्यकता नहीं है कि वे उसी ढंग से हों किन्तु स्थिति यह है कि वे होती उसी ढंग से हैं। हम नहीं जानते कि हाइड्रोजन और ऑक्सीजन के मिलने से ही पानी क्यों बनना चाहिए, और तारों के मिलने से क्यों नहीं। ऐसा प्रतीत होता है कि यह सब बिना किसी रर्क के अलग-अलग ढंग से होता है। प्रकृति

में वस्तुएँ किसी आशय्यकता से विद्यमान नहीं होतीं। किसी भी वस्तु का होगा 'अभिप्राय' नहीं है और न किसी वस्तु के होने का कोई 'अभिप्राय' है। तथ्य सिद्ध इतना ही है कि वस्तुएँ 'हैं'। हम ने बहुत पहले यह सिद्ध कर दिया था कि कारण और कार्य में विश्वास करने का इसके सिवाय कोई उचित ठर्क नहीं है कि हम कुछ चीजों को कुछ चीजों के बाद होते देखते हैं। चाह हम कुछ घटनाओं को कितनी ही बार एक नियत क्रम में होते देखें हम उनसे कुछ नहीं सीखते। पीर्वा पय क्रम के नियम प्रेषित तथ्य हैं उनमें तार्किक अभिव्यक्ति या आशय्यकता कुछ नहीं है। जब हम कहते हैं कि 'ब' के बाद 'न' आकर आता है, तो उसका अभिप्राय नहीं होता है कि बहुत से उदाहरणों में 'ब' और 'न' का यह सम्बन्ध हम देखते हैं और हम इसके विपरीत कोई उदाहरण ज्ञात नहीं है। यह कहना कि 'न' 'ब' से पैदा होता है सिद्ध उनके क्रम को बताना है। उसका यह अभिप्राय कदापि नहीं होता कि 'ब' 'न' ही है या 'न' के बराबर है। कार्य कारण का ही दूसरा रूप नहीं है। घट्य प्रारम्भ का ही वेद्य-परिचयन नहीं है। हम किसी को 'कारण' नहीं कह सकते क्योंकि कारण-जैसी कोई चीज नहीं है। सिद्ध कारण-सम्बन्धी कुछ नियम हैं कुछ ऐसे जुने हुए क्रम हैं जिन्हें हम एक-सा पाते हैं कुछ पीर्वापय के अनुवृत्त नियम हैं। घटनाएँ परस्पर-सम्बन्ध ज्ञानी हैं और कारण-नाम नियम हमें उन घटनाओं के आपसी सम्बन्ध बताते हैं।

## ५ क्रम और प्रवृत्ति

इक्षान्द का हम वैज्ञानिक अध्ययन और विवेचन कर सकते हैं क्योंकि प्रवृत्ति परस्पर-सम्बन्ध घटनाओं का एक ताता-बाना है। हर घटना का एक व्यक्तिगत और एक समष्टिगत स्वरूप होता है। उनमें अपनी एक विधिष्ठता एक यद्वितीयता होती है और साथ ही घट्य घटनाओं के साथ उनका सम्बन्ध भी होता है। हर घटना जो कुछ है वही है किन्तु वह जो कुछ है वह सब एक नहीं हो सकती जब तक कि घट्य घटनाओं का प्रभाव और महायना उन प्रत्यक्ष हो। घटनाएँ किसी भी तरह दूसरी घटनाओं से विच्छिन्न विच्छिन्न एकत्री और बिच्छवी श्रोत्रों के सम्पर्क में रहित नहीं हैं। व्यक्ति के उदया परिवेश घनत्व या पराया नहीं है। वर्मानु की पुष्टानी लक्ष्यना में परमाणु घटने स्वयं में तो पूर्ण स्वतन्त्र और व्यक्तिरिक्त होते हैं और उनके सम्बन्ध विच्छिन्न बाह्य परकीय और आकस्मिक ब। उस सम्बन्धना के अनुसार परमाणु के द्वै-वि-परिवेश हो

पाग हो घीर हो तो बाहेँ कैसा भी हा परमाणु बदलेया नहीं बैसा ही रहेया । निम्नु धन इलैकॉन की संकल्पना मे परमाणु को एक सामष्टिक रूप भी प्रदान कर दिया है । यदि हम उसे एक पृथक समूह व्यष्टि के रूप में ही मानें तो हमें उसका बोध हो ही नहीं सकता । इलैकॉन मिसकर समूह या समष्ट की रचना करने हैं घीर उनके सम्बन्धों का बोध हमें तभी हो सकता है जबकि हम उन्हें समष्ट के धन या स्रस्य के रूप में देखें । एक सजीव शरीर के भीतर विद्यमान इलैकॉन उससे बाहर के इलैकॉन से भिन्न होता है क्योंकि शरीर की योजना घीर व्यवस्था में उसका भी हिस्सा होता है । परमाणु के भीतर प्रोटॉनों घीर इलैकॉनों के पारस्परिक सम्बन्ध बाह्य या धाकस्मिक नहीं हैं बरन् स्वयं पर माणु की सामान्य संरचना के ही परिणाम हैं । धणु (मीसीकूल) धादि धमिक धम्मिय संरचनाएँ उनके गुणों को निर्धारित घीर निविष्ट करती हैं । भौतिक स्तर पर भी यथायथा स्वतन्त्र घीर एक-दूसरे से धनग वस्तुधों का समूह ही नहीं है बल्कि वह उनसे बना हुआ एक समष्ट पूर्ण अवयवी है घीर इसीलिए उसकी एक नियत संरचना है जो उसके धंगों के सम्बन्धों घीर गुणों को निविष्ट करती है । समष्ट पूर्ण अवयवी द्वारा नियन्त्रण एक निविष्ट धानर्च्यजनक तत्त्व है । हम उसके एक जग से दूसरे का अनुमान कर सकते हैं क्योंकि बटनाएँ पारस्परिक सम्बन्ध का ही एक संसार हैं । किसी भी एक मंडल में यह समस्त ब्रह्माण्ड एक विश्व-व्यति है घीर उसका कोई एक भाग उसकी समूची वृत्तब्रूमि है ।

समाप्त मे केवल कम ही नहीं है प्रयति भी है । भौतिक संसार की दो निविष्टताएँ हैं — मानव्य घीर बरिबर्न घटीत के साथ सम्बन्ध घीर अधिव्य मे मृजनात्मक प्रयति । बाल एक सम्बन्ध है केवल पीर्वापर्य ही नहीं है । घनीत करना नहीं बर्नमान मे पीर्वात रहता है घीर बर्नमान अधिव्य मे प्रबाहित होता रहता है । हर धन्य का सम्बन्ध केवल घटीत मे ही नहीं अधिव्य मे भी होता है । धन-स्तर का यदि हम देखें तो हम पायेंगे कि हम न बरन घनीत का स्वरण होता है बल्कि अधिव्य की कल्पना भी होती है । भौतिक स्तर पर भी घनीत की स्मृति घीर अधिव्य की कल्पना-जैसी पायेँ होती है—एक भौतिक गति घीर दूसरी धन्य अधिव्य कल्पना । संसार की कोई भी धरना धाने पायम पूर्ण नहीं होती । वह धन्यी पूर्णता एक धनिधिन अधिव्य मे रहती है । प्रकृति की समष्ट प्रयिया मे हम मृजनात्मकता धन्यता बर्नन का जगन दिना देना है त्रिम हम फिर मे पुरातन में लीटा नहीं से जा नवन घीर न पुरातन

का परिणाम हो कह सकते हैं। अपने वर्तमान के ज्ञान के आधार पर हम भविष्य का प्रावधान नहीं कर सकते। परमाणु की विकिरण प्रक्रियाएँ और रासायनिक सम्मिश्रण स्वाधीन प्रक्रियाएँ (कम्पाउंड) पैदा करते हैं। हाइड्रोजन के दो परमाणु जो एक-दूसरे से कुछ दूर हैं और जिनमें एक धन आवेश के लिए आवेशित पूर्ण ऊर्जा है, बाह्य प्रभावों का हस्तक्षेप न होने पर आवर्तन के अप्रतिरोध्य नियम के प्रत्यक्ष एक-दूसरे की ओर गति करते हैं। दोनों परमाणु एक निश्चित उद्देश्य के लिए काम करते हैं। हालाँकि वे यह बात जानते नहीं। प्रकृति में हमेशा कुछ-न कुछ नया घटित होता रहता है। हर घटना एक नयी सम्भावना को वास्तविक बनाती है जो अतीत में निहित नहीं होती। वस्तु अपनी प्रकृति की कृष्ण में कुछ नये संरचनात्मक समूह और संयोग बनाती है जो न केवल हमारे लिए भूमिकाएँ हैं अपितु ब्रह्माण्ड की क्रम-व्यवस्था में भी भूमिकाएँ हैं। माइकल मोरिन का कहना है कि प्रकृति में ऐसी सर्वथा नयी उत्पन्न होने वाली वस्तुएँ हैं—इनके लिए उन्होंने जी एच मुइस का 'इमर्जेंट' शब्द प्रयोग किया है—जिनके स्वरूप और सत्त्वों के बारे में उनके विभिन्न घटकों के स्वरूप को देखकर पहले से कुछ नहीं कहा जा सकता। इन नयी संरचनाओं के स्वरूप और प्रकृति को उनके उत्पन्न या उत्पत्ति के बाद अध्ययन और परीक्षणों से ही जाना जा सकता है। जो वस्तुएँ एकाधिक वस्तुओं के मिलने के परिणामस्वरूप बनती हैं (रिजस्ट) उनकी प्रकृति तो उनके घटकों से मिलती-जुलती है किन्तु सत्त्व नयी उत्पन्न होने वाली वस्तुओं (इमर्जेंट) की प्रकृति और संरचना सत्त्वों में अद्वितीय और नयी होती है। यदि विकास (एवाल्यूशन) का अर्थ एक ऐसी वस्तु को बनावत करना है जो पहले में विद्यमान है तो उत्पन्न (इमर्जेंट) का अर्थ एक ऐसी वस्तु का उत्पन्न या आविर्भाव होता है जो स्वयं उससे भीतर पहले से निहित किन्तु छिपी हुई थी किन्तु विकास का अर्थ एक सर्वथा नयी वस्तु का अस्तित्व में आना है जो जिसका प्रावधान उसके अस्तित्व में आने से पहले नहीं किया जा सकता।

यद्यपि प्रत्येक घटना हर क्षण में नयी है और उसका एक अपना अर्थ और विधिवत् स्वरूप होता है तो भी हम अपनी ध्यान धारणा बना या संरचनात्मक संघटन पर केन्द्रित करते हैं और जब तक वह यही रहता है तब तक हम उस परिवर्तनों की परवाह नहीं करते जो वैज्ञानिक वर्गीकरण की दृष्टि में नगण्य होते हैं। किन्तु जब कोई नया संरचनात्मक संघटन उत्पन्न होता है तो वह हमारा ध्यान आकृष्ट करता है और हम कहते हैं कि एक नया आधार पैदा



हुमा है। एकाधिक वस्तुओं के मिलन के परिणामस्वरूप होने वाली प्रगति और एकाधिक वस्तुओं से एक नयी वस्तु के उद्भव से होने वाले विकास का अन्तर केवल उनकी कार्यविधि का अन्तर है, दार्शनिक दृष्टि से वह अन्तर नहीं होता। दोनों अवस्थाओं में काम में कुछ-न-कुछ सृजनात्मक प्रगति होती है, चाहे वह थोड़ी हो या अधिक। वस्तु का स्वरूप उत्पन्न सृजनात्मक होता है और उसकी प्रक्रियाएँ अप्रत्यावर्तनीय होती हैं। इसीलिए उसे ब्रह्माण्ड की बननी कहा जाता है। सृजनात्मकता केवल प्राणमय और मनोमय पदार्थों तक ही सीमित नहीं है वस्तु भी सृजनात्मक परिवर्तन है। उसकी अप्रत्यावर्तनीय प्रक्रियाओं का अर्थ है कि उनके निश्चित आबोजन और उद्देश्य हैं भले ही वस्तु को उनका ज्ञान न हो। भौतिक जगत् स्वयं एक ऐसे मन्त्रिमय के लिए तैयारी करता है जो अपूर्ण और सम्पूर्ण रह गया है। एक निश्चित समय पर पृथ्वी की सतह पर प्रभूत मात्रा में कार्बन हाइड्रोजन और ऑक्सीजन आए और उन्होंने जीवन के उद्भव के लिए अनुकूल परिस्थितियाँ पैदा की। इन भौतिक परिस्थितियों और परिवेश की प्रक्रियाओं की सब तक कोई व्यक्तिबुद्ध व्याख्या नहीं की जा सकती जब तक यह न मान लिया जाए कि जिस जीवन की तैयारी के लिए वे हुई थी उनका कोई निश्चित उद्देश्य है।

अतीत से वर्तमान की व्याख्या नहीं की जा सकती। हर बटना एक रहस्य है। सत्ता एक सतत चमत्कार है। भौतिक विज्ञान यदि एक चमत्कार को एक समीकरण (इक्वेशन) में परिणत करने का प्रयत्न करे तो वह सफल नहीं होता। वह सिर्फ यह बताता है कि पिछ्छ किस ढंग से व्यवहार करते हैं किन्तु वह यह नहीं बताता कि वे ऐसा क्यों करते हैं। हमारे भौतिक और रासायनिक प्रतीक कार्य के लिए आवश्यक साधन हैं और वे हमारे लिए अत्यधिक उपयोगी हैं। किन्तु ये प्रतीक सिर्फ ब्यार्बता और वास्तविकता के एक ही पहलू का प्रतिपादन करते हैं और वह भी बिनाकुल गैरे-मुले रूप में नहीं बल्कि मोटे तौर पर। हमारा यह लक्ष्य हो सकता है कि हम वस्तु के बारे में सब-कुछ जानते हैं, सत्ता अस्तित्व असम्भव है और उसकी प्रकृति और स्वरूप को समझ जा सकता है परन्तु वास्तव में हम जो कुछ जानते हैं वह वस्तु का हम पर पड़ने वाला प्रभाव ही है। जब हम उस पर विचार करते हैं तो हम बेचते हैं कि वह कुछ भावनाओं और उनके आपसी सम्बन्धों के सिवाय और कुछ नहीं है। वह अनुभव और सम्भावित अनुभव-भाव है।

## १. भौतिक विज्ञान और आत्मनिष्ठतावाद :

यह हो सकता है कि वस्तु की संरचना उससे अधिक सम्मिश्रित और जटिल हो और उसकी सम्भावनाएँ उससे अधिक सूक्ष्म हों जितनी कि हम कल्पना करते हैं। फिर भी वस्तु वस्तु ही है और कुछ नहीं। वस्तु को वैज्ञानिक ऊर्जा बताने का प्रयत्न उसे मन के समकक्ष बताना नहीं है। किन्तु कुछ वैज्ञानिक दावा निकों की पुस्तकों में भौतिक वस्तु की मानसिक वस्तु के रूप में व्याख्या करने की प्रवृत्ति दृष्टिपूर्वक होती है। इसका उल्लेखार्थक मुख्यतः प्राथमिक भौतिक विज्ञान के दो मुख्य विज्ञानियों—सापेक्षतावाद और क्वाण्टम सिद्धान्त—पर है। दार्शनिक विचार के इतिहास का अध्ययन करने हुए हम यह बात देखते हैं कि उसमें सापेक्षतावाद और आत्मनिष्ठतावाद को आम तौर पर एक ही समझ दिया जाता है। वस्तुओं के परिवर्तनीय लक्षणों का कारण प्रायः इच्छा की दृष्टि समझ लिया जाता है। इनका एक प्रसिद्ध उदाहरण हम ज्ञान और नीम पुष्पों के बीच पाते हैं। यह माना जाता है कि 'गीण' पुष्प धर्मात् वस्तुओं के परिवर्तनीय लक्षण कर्ता या इच्छा की प्रवृत्ति पर निर्भर होत है। किन्तु जब क्योंकि 'प्रमाण' कुछ भी सापेक्ष मान जाते हैं इसलिये व भी आत्मनिष्ठ कल्पित किये जाते हैं। वे सब पुष्प जो किसी वस्तु या प्रजाती में किसी अन्य वस्तु या प्रजाती के सम्बन्ध में किसी निश्चित परिस्थितियों में होते हैं सापेक्ष कहलाते हैं जबकि वे पुष्प जो किसी वस्तु में किसी बाह्य वस्तु के साथ सम्बन्ध के बिना उनकी अपनी सत्ता में होते हैं वे निरपेक्ष कहलाते हैं। जो पुष्प किसी समय निरपेक्ष और स्वाभाविक कहे जाने व वे अब सापेक्ष और परिवर्तनीय मान जाते हैं। व नहीं मानों व प्रमाण के पुष्प और एकत्र नहीं हैं बल्कि इच्छा की दृष्टि के परिणाम हैं। इसके अतिरिक्त मानवीय परिप्रेक्ष्य का साम्प्रदायिक बटनाओं की सापेक्षता की व्याख्या में भी प्रयुक्त किया जाता है। यदि भौतिक सम्बन्धों में सापेक्षता है तो मानवीय परिप्रेक्ष्यों की आत्मनिष्ठता भी उसमें होनी चाहिए। यदि हम प्रकृति की

१. पंडित का कहना है भौतिक जगत् का वस्तुतः जिस प्रकार व्यवहार करती है, इसका जो निरूपण हम देते हैं, हम पर इच्छा करना हमारी कल्पनाओं की और हमारी कल्पना की इच्छा उसमें कहीं अधिक रहती है जितना कि हम मानते हैं करते हैं। एक वस्तु का वह व्यवहारों की एक व्यवस्था की दृष्टि से निरूपण किया जाता है तो वह वस्तु निश्चित रूप से व्यवहार करने से व्यवहार करती प्रतीत होती है, किन्तु कभी तो हम इस वस्तु को व्यवहार करने की दृष्टि से देखते हैं तो हमें ऊपर्युक्त व्यवस्थाएँ या निश्चित व्यवस्थाएँ आती हैं (दि वेयर ऑफ़ दि इंडिविजुअल वाइज (१९१९), पृष्ठ १२२)

की दृष्टि से होता है।<sup>१</sup> जन्माभो जो वास्तविक माधेतर पदार्थ होता है वह सामयिक पदार्थ है। संसार का पदार्थ मन का पदार्थ है।<sup>२</sup> यही मन व्यापक धर्म में भिदा जाता है। 'चेतना की कोई निश्चित व्याख्या नहीं है' यह द्रष्टव्यता में छिप जाती है और उस पर हमें किसी अनिश्चित वस्तु को स्वीकृत करना चाहिए, जो अनिश्चित होते हुए भी हमारी मानसिक प्रकृति के साथ सतत रूप से विद्यमान है। इसे मैं विषय का पदार्थ मानता हूँ।<sup>३</sup> रहस्यवादियों के रहस्यमय अनुभवों से भी यही अनुभव होता है कि भौतिक संसार और चेतना एक ही है।<sup>४</sup>

सापेक्ष और परिवर्तनशील ज्ञान अनिवार्यतः धारमनिष्ठ नहीं है। विनिष्ट और परिवर्तनशील ज्ञान भी वैसे ही वास्तविक है जैसे कि सामान्य और व्यापक ज्ञान। सापेक्षता का सिद्धान्त ऐसे धर्मीकरण स्थापित करने का प्रयत्न करता है जो सभी प्रेक्षकों के लिए सही हों और जो व्यक्तिगत मान्यता से सर्वथा स्वतन्त्र और मुक्त हों। गया भौतिक विज्ञान वस्तुनिष्ठता को एक नवी व्यवस्था में प्रस्तुत करता है किन्तु वह धारमनिष्ठ और वस्तुनिष्ठ के बीच की कलम नहीं करता। इसके अभाव में वह दृष्टिकोण स्वीकार करना कठिन है कि पृथ्वी की सापेक्ष स्थिति धारि वस्तुनिष्ठ प्रतीत होने वाले तथ्यों का घटित होना या न होना मनुष्य की सुविधा पर निर्भर है। सूर्य की गति सिर्फ़ इसलिये साइ-स्टाइल की अभिव्य-मणना के अनुसार नहीं होती कि वह ऐसा बाह्यता वा। धारमनिष्ठ के बहु-जगत् की वास्तविक और निर्धारित गतिशील निर्धारित भौतिक कारणों की बबह से होती है। इस मान्यता का कि भौतिक विज्ञान के सामान्य नियम जटिलताओं के वास्तविक रूप और परिस्थितियों को निर्धारित नहीं करते बरिष्ठ के सिर्फ़ उत्तम का वर्णन करते हैं। अर्थात् यह नहीं है कि हम उनकी वस्तुनिष्ठता को अस्वीकार करते हैं। समय के हमारे माप—सिकंदर मिनट और बंदा—केवल मानव द्वारा रचित हो सकते हैं किन्तु प्रकृति की लयबद्ध प्रक्रियाओं में इससे कोई

दि देकर जोर दि विविक्त कर्तृ रूप २३७।

१ दि देकर जोर दि विविक्त कर्तृ रूप २३७।

२ दि देकर जोर दि विविक्त कर्तृ रूप २३७।

३ 'हमारे मन संसार से और हमारी धर्म धर्म विज्ञान की धर्मधर्मों से धर्मधर्म नहीं होते और हमारी और अधिक गहरी अनुभूतियों की सिर्फ़ हमारी अपनी ही अनुभूतियाँ नहीं होती बरिष्ठ हमारी चेतना की सर्वोच्च सीमाओं से भी परे विद्यमान कर्तृ की अभिव्य होती है—मनुष्य की लयबद्धता और उनकी लयबद्ध मूलतः अनुभव के बाह्य और धर्म के रूप वरिष्ठ और लयबद्ध होती है। (दि देकर जोर दि विविक्त कर्तृ रूप २३९)।

घट्टर नहीं थाता कि हम उन्हें किम रूप में देखते हैं। सीर-गरिबार हमारे मन की मूर्ति नहीं बल्कि वास्तविक वस्तु है। हालाँकि हम लोग धनक दृष्टिकोणों से उसे देखते-दर्शन हैं। यही नहीं ज्योतिर्विज्ञान की धनैक प्रभावियों में उसका स्थान है। एक तरह में देखा जाए तो यह बात बहुत नहीं है कि हम प्रकृति का निर्माण करत हैं। हम स्थायित्व को मुख्यत्वा समझत हैं और प्रतीयमान रूप का एक संसार रचत हैं। किन्तु इसमें हम तथ्य की अनिवार्यता की अपेक्षा नहीं कर सकते। तथ्य के नियन्त्रण में ही हम धनन विज्ञानों का धनन लड़ा करते हैं। यदि हम उसकी अपेक्षा कर दें तो विचार बहुत कमजोर माना जाय रह जाएगा। वस्तु की सकल्पता के लिए धनधर्म ही मानवीय मन उत्तरदायी है किन्तु वह उसका सच्चा किसी भी तरह नहीं है।

मनुष्य के बाह्यमान और पति विधि निर्धारित नियम में नहीं होते इनमें हम वह अनुमान नहीं कर सकते कि मानव स्वतन्त्र है। प्राकृतिक घटनाओं की कुछ विज्ञान से निर्धारित नहीं होतीं हालाँकि उनकी सामान्य परभावना के नियम पृथक् निर्धारित होते हैं। किन्तु हम अनिवार्यता का धर्म यह नहीं है कि प्रकृति बिना किसी नियम के मनमाने ढंग में कार्य करती है। जैसा कि हम मानव के बारे में कहते हैं। अनिवार्यता का विडान्त किन्तु यही निष्ठ करता है कि भौतिक भावों का कोई एक निश्चित लक्षण ऐसा नहीं है जो प्राकृतिक तथ्य का जो धनर बीजों का विधि और जटिल मन है। पूरी तरह निर्धारित कर लें। ज्ञानमन्त्र का अनिवार्यता का नियम किन्तु यही बनाना है कि नियामक भावों की भी एक सीमा है। उनका धर्म निर्धारितता का धनन नहीं है। नवी धर्म निर्धारित मनुष्य घटना की दृष्टि से धनित है। यहाँ तक कि वस्तु के धनर जो निर्धारित नियम का नवी-नवी धनित्व हो जाना है वह भी मानव को स्वतन्त्र मानने की मान्यता में किसी भी तरह संशय नहीं है। इसमें यह करना कि पश्चात् में विधान धनरत्व स्वतन्त्र है स्वयं स्वतन्त्रता को नीचे गिराना है।

यह मान है कि विज्ञान के निष्कर्षों की मूर्ति केवल परीक्षणों द्वारा ही की जानी है। किन्तु यह हम यह कहते हैं कि जो कुछ धनित होता है वह मानव मन में धनित है। तो उनका धर्म यह नहीं जाना कि वह धनित्व मन की धनता में धनित है। विज्ञान धनने निष्कर्षों की मूर्ति के लिए निम अनुभव का धनर बनाना है वह मानव मन मानवी की कोई धनित्व प्रगामी नहीं है। धनित्व का वन स्वयं घटनाओं के धनर में लपका है घटनाओं के

की दृष्टि से होता है।<sup>१</sup> बटमाओं को वास्तविक मानेतर पदार्थ होता है यह मानसिक पदार्थ है। संसार का पदार्थ मन का पदार्थ है।<sup>२</sup> यही मन व्यापक एवं में भिन्न जाता है। चेतना की कोई निश्चित व्याख्या नहीं है वह धबधबता वे छिन्न जाती है और सबसे परे हमें किसी अनिश्चित वस्तु को स्वीकृत करना चाहिए, जो अनिश्चित होते हुए भी हमारी मानसिक प्रकृति के साथ सतत रूप से विद्यमान है। इसे मैं निश्चय का पदार्थ मानता हूँ।<sup>३</sup> रहस्यवादियों के रहस्यमय अनुभवों से भी यही अनुभव होता है कि भौतिक संसार और चेतना एक ही है।<sup>४</sup>

सापेक्ष और परिवर्तनशील जगत् अनिश्चित आत्मनिष्ठ नहीं है। विशिष्ट और परिवर्तनशील जगत् भी जैसे ही वास्तविक है जैसे कि सामान्य और व्यापक जगत्। सापेक्षता का सिद्धान्त ऐसे समीकरण स्थापित करने का प्रयत्न करता है जो सभी प्रेक्षकों के लिए सही हों और जो व्यक्तिगत मान्यता से सर्वथा स्वतन्त्र और मुक्त हों। नया भौतिक विज्ञान वस्तुनिष्ठता को एक नयी समस्या में प्रस्तुत करता है। किन्तु वह आत्मनिष्ठ और वस्तुनिष्ठ के बीच को अलग नहीं करता। इसके अलावा यह दृष्टिकोण स्वीकार करना कठिन है कि पृथ्वी की सापेक्ष स्थिति आदि वस्तुनिष्ठ प्रतीत होने वाले तथ्यों का बहिष्कार होता या न होना मनुष्य की बुद्धि पर निर्भर है। सूर्य की गति सिर्फ इष्टनिष्ठ या मेटाइन की भविष्य-गणना के अनुसार नहीं होती कि वह ऐसा चाहता था। अन्तरिक्ष के ग्रह-नक्षत्रों की वास्तविक और निर्धारित गतियों निर्धारित भौतिक कारणों की वजह से होती है। इस मान्यता का कि भौतिक विज्ञान के सामान्य नियम बटमाओं के वास्तविक रूप और परिस्थितियों को निर्धारित नहीं करते बल्कि वे सिर्फ उनका वर्णन करते हैं, अर्थ यह नहीं है कि हम उनकी वस्तुनिष्ठता को प्रतीति करते हैं। समय के हमारे माप—सिकक घिनट और बंटा—केवल मानव द्वारा रचित हो सकते हैं। किन्तु प्रकृति की लम्बक प्रक्रियाओं में इससे कोई

दि मेक जॉन्स दि डिजिटल वर्ल्ड, पृष्ठ १६७।

२ दि मेक जॉन्स दि डिजिटल वर्ल्ड, पृष्ठ १७७।

३ दि मेक जॉन्स दि डिजिटल वर्ल्ड, पृष्ठ १८८।

४ 'हमारे मन मन्दार से और हमारी हथ वरं निहार की धमकाओं से जगत् नहीं होते और हमारी और अनेक नयी अनुभूतियों की शक्ति हमारी जगत् की अनुभूतियाँ नहीं होती बल्कि हमारी चेतना की लकीरें दीपकों से भी बरे निकलने बगैर की अंधिलानी होती है—प्रकृति की समस्त प्रकृति की समस्त प्रकृति के अन्तर्गत और हमारे दि मेक जॉन्स दि डिजिटल वर्ल्ड, पृष्ठ १९१।

प्रतीत होता है। क्योंकि भौतिक विज्ञान के नियम सही माना में किम्भी कारण-कार्य सम्बन्धों पर धातु नहीं हैं और क्योंकि ऐसी कोई भी चीज नहीं है जो परमाणु के क्वाण्टम सिद्धान्तों को जो स्थानाधिक विभाग से सोच-विचार कर किये गए चुम्बकों के समान प्रतीत होते हैं, पूर्व-निर्धारित करती हो इसलिये परमाणु की तह में जो कुछ है उसे मस्तिष्क की तह में विद्यमान वस्तु के साथ सतत रूप में विद्यमान कहा जा सकता है। 'अहाँ तक मस्तिष्क का सम्बन्ध है हम देखते हैं कि बाह्य संकेतकों के प्रत्यक्ष के पीछे एक मानसिक वस्तु भी है जिसे हम अपनी धारणादृष्टि से देख सकते हैं और उस वस्तु में हम निरुपेक्ष या निर्धारण के तत्त्व की एक नवी उत्पत्ति देखते हैं जिसके बारे में हम यह मान सकते हैं कि वह उसके वचार्थ स्वल्प को प्रतिबिम्बित करती है—बसंत कि 'वचार्थ स्वल्प' किसी कोई चीज हो। किन्तु परमाणु के सम्बन्ध में हमें ऐसा कोई धारणा नहीं है कि बाह्य संकेतकों के पीछे क्या है। हम यह विश्वास करते हैं कि समस्त संकेतकों के पीछे एक पृष्ठभूमि है जो मस्तिष्क की पृष्ठभूमि के साथ सतत रूप में विद्यमान है।

एडिन्गटन ने जो दूसरी युक्ति दी है वह यह है कि वैज्ञानिक सत्त्वों की परीक्षा और पुष्टि केवल मूल और सम्मिश्रित घटनाओं में ही की जा सकती है जिनके समग्र स्वरूप की केवल समीकरणों से ही परीक्षा और निर्धारण नहीं किया जा सकता। भौतिक विज्ञान के नियमों का सम्बन्ध ऐसे प्रयुक्तकरणों संकेतकों के संकेतों के परिमाणानुसार सह-सम्बन्धों के साथ है, जो सम्भावित संसारों में से किसी एक में लागू हो सकते हैं। ऐसे संसारों की अनिश्चित संख्या में है जो इस बात का उदाहरण है कि प्रकृति के नियमों के अन्तर्गत क्या-कुछ सम्भव है एक संसार ऐसा है जो उन नियमों की पूर्ति में भी कुछ अधिक करता है। उसका ऐसा करना एक ऐसा गुण है जिसकी व्याख्या स्पष्टतः प्रकृति के किसी भी नियम से नहीं की जा सकती और जिसे हम 'वास्तविकता' का नाम देते हैं और इस शब्द का प्रयोग हम किसी निश्चित अर्थ को बताने के लिए नहीं करते उसे एक अनिश्चितता के प्रमाणबल से मंडित रखते हैं। हम किसी संसार को वास्तविक इसलिए मानते हैं क्योंकि वही एकमात्र ऐसा संसार होता है जिसके साथ वेतना पारस्परिक किया करती है।<sup>२</sup> 'वास्तविक और अवास्तविक का भेद केवल मन

१ रि मेजर ऑफ रि डिजिटल वर्ल्ड एड १९९३ १९९३।

२ रि मेजर ऑफ रि डिजिटल वर्ल्ड एड १९९३ १९९३।

की दृष्टि से होता है।<sup>१</sup> बटनाघों को वास्तविक मात्रेतर पदार्थ होता है।<sup>२</sup> मानसिक पदार्थ है। संसार का पदार्थ मन का पदार्थ है।<sup>३</sup> वहाँ मन व्यापक में भिया जाता है। 'बेटना की कोई निश्चित व्याख्या नहीं है वह प्रत्येक के लिए जाती है और उसमें पर हम किसी अनिश्चित वस्तु को लीकृत कर चाहिए, जो अनिश्चित होने हुए भी हमारी मानसिक प्रकृति के साथ तटस्थ से विद्यमान है। हम में विश्व का पदार्थ मानता हूँ।<sup>३</sup> रहस्यवाधियों के अनुसार अनुभवों से भी यही अनुभव होता है कि भौतिक संसार और बेटना एक ही है।

सापेक्ष और परिवर्तनशील सखल अनिवार्यता धारमनिष्ठ पक्षों। विमण्ड और परिवर्तनशील सखल भी वैसे ही वास्तविक है जैसे कि सखल और व्यापक सखल। सापेक्षता का सिद्धान्त ऐसे समीकरण स्थापित करने प्रयत्न करता है जो सभी प्रेसको के लिए सही हों और जो व्यक्तिगत धारम प्रत्यक्ष सर्वथा स्वतन्त्र और मुक्त हों। नया भौतिक विज्ञान वस्तुनिष्ठता को एक ही व्यवस्था में प्रस्तुत करता है। किन्तु वह धारमनिष्ठ और वस्तुनिष्ठ के नेत्रों पर नही करता। इसके अलावा यह दृष्टिकोण स्वीकार करना कठिन है कि गृष्ठी की सापेक्ष स्थिति धारम वस्तुनिष्ठ प्रतीत होने वाले तथ्यों का बटित होने या न होना अनुपपन्न की सुविधा पर निर्भर है। सूर्य की गति सिर्फ इसलिए धारम की अविवक्षित-मनना के अनुसार नहीं होती कि वह ऐसा जाता था। धारमनिष्ठ के यह-मनना की वास्तविक और निश्चित गतिमान निश्चित गति कारणों की वजह से जाती है। इस धारमता का कि भौतिक विज्ञान के सखल नियम बटनाघों के वास्तविक क्रम और परिस्थितियों को निश्चित नहीं करते, बल्कि वे विकृत जगत् का वर्णन करते हैं। जब यह नहीं है कि हम उनकी वस्तुनिष्ठता को स्वीकार करते हैं। समय के हमारे माप—सैकड़ मिगट, सेकेंड—केवल मानक द्वारा रचित हो सकते हैं। किन्तु प्रकृति की सबसे बड़ी प्रतीति

१. रि नेकर ऑफ रि फिजिक्स कर्न पृष्ठ ११७।

२. रि नेकर ऑफ रि फिजिक्स कर्न पृष्ठ १२२।

३. रि नेकर ऑफ रि फिजिक्स कर्न पृष्ठ १२२।

४. हमारे मन में और हमारी हृदय हमारी और धारम गति वस्तुनिष्ठता वसिष्ठ हमारी जगत् की संकीर्ण सीमा है—धारम की सखलता और वस्तुनिष्ठता एक ही तरफ होती है। (रि

घण्टर नहीं था कि हम उन्हें किस रूप में देखते हैं। सूर्य-परिहार हमारे मन की मृष्टि नहीं बल्कि वास्तविक वस्तु है। हालाँकि हम भोग करने की दृष्टिकोणों से उसे देखते-परखते हैं। यही नहीं ज्योतिर्विज्ञान की अनेक प्रणामियों में उसका स्थान है। एक तरह से देखा जाए तो यह बात बहुत सही है कि हम प्रकृति का निर्माण करते हैं। हम स्वाभिन्न को मूर्खतापूर्ण समझते हैं और प्रतीयमान रूप का एक संसार रचते हैं। किन्तु इससे हम तथ्य की अनिवार्यता को उपेक्षा नहीं कर सकते। तथ्य के नियन्त्रण में ही हम अपने विज्ञानों का भवन बना करते हैं। यदि हम उसकी उपेक्षा कर दें तो विचार बहुत कम्यना-मात्र रह जाएगा। वस्तु की संकल्पना के लिए अवश्य ही मानवीय मन उत्तरदायी है। किन्तु वह उसका मूल्या किसी भी तरह नहीं है।

मनुष्य के कार्यकलाप और बर्तन विधि निर्धारित नियम से नहीं होते इससे हम यह अनुमान नहीं कर सकते कि मानव स्वतन्त्र है। प्राकृतिक बटनाएँ भी कुछ निहाय से निर्धारित नहीं होती। हालाँकि उनकी सामान्य संरचना के नियम पूर्वतः निर्धारित होते हैं। किन्तु इस अनिर्धारितता का अर्थ यह नहीं है कि प्रकृति बिना किसी नियम के मनमाने ढंग से कार्य करती है। बल्कि हम मानव के बारे में कहते हैं। अनिर्धारितता का सिद्धान्त सिर्फ यही सिद्ध करता है कि भौतिक नापों का कोई एक निश्चित समूह ऐसा नहीं है जो प्राकृतिक तथ्य का जो अनेक चीजों का निश्चित और अटल रूप है। पूरी तरह निर्धारित कर सके। हाइलेनबम का अनिर्धारितता का नियम निर्धारित यही बताता है कि निर्यात्मक नापों की भी एक सीमा है। उसका अर्थ निर्धारितता का अभाव नहीं है। सभी अमूर्त निर्धारित सम्पूर्ण बटना की दृष्टि से प्राथमिक है। यही तक कि परमाणु के भीतर जो निर्धारित नियम का कभी-कभी व्यतिरिक्त हो जाता है वह भी मानव को स्वतन्त्र मानने की मान्यता में किसी भी कसर छोड़ना नहीं है। इससे यह कहना कि परमाणु में विद्यमान इलेक्ट्रॉन स्वतन्त्र है स्वयं स्वतन्त्रता को गीने पिछाना है।

यह सत्य है कि विज्ञान के निष्कर्षों की पुष्टि केवल वरीशचो द्वारा ही की जाती है। किन्तु जब हम यह कहते हैं कि जो-कुछ बटित होता है वह सापेक्ष रूप से वास्तविक है तो उसका अर्थ यह नहीं होता कि वह धारमय मन की अवेक्षा से वास्तविक है। विज्ञान अपने निष्कर्षों की पुष्टि के लिए विभिन्न अनुभव का आधार बताता है। वह मानसिक वस्तु सामग्री की कोई व्यक्तिगत प्रमाणी नहीं है। वास्तविकता का वस्तु स्वयं बटनापों के प्रवाह से सत्यता है, बटनापों के



धार्मिक स्वभाव के बारे में हमारी धनुमृतियों या धारणायों से नहीं। भौतिक जगत् के भीतर पहचान में एक घमास घन्तर्वस्तु या घन्तःसार है जिस तक भौतिक वैज्ञानिकों के तरीके पहुँच ही नहीं पाते। किन्तु वस्तुओं की धार्मिक प्रकृति का अपरोक्ष ज्ञान हमें केवल अतन जीवन में ही होता है। सिर्फ इसीलिए हम यह नहीं कह सकते कि यह घन्तर्वस्तु हमारी अतना की सामग्री है।

एडिगटन के धनुमृत जगत् को जिसे भौतिक विज्ञान के समीकरणों में नहीं बाँधा जा सकता मानसिक जगत् की सृष्टि बनाने का इस माध्यम पर जो प्रयत्न किया है कि धाकस्मिकता सापेक्ष वास्तविकता और अभिव्यक्तिता मानसिक प्रपञ्च के लक्षण हैं। उसके प्रति सहानुभूति रखते हुए भी हमारे लिए धनुमृत के उन स्थायी और अपरही पहलुओं की जो सिर्फ ऐतिहासिक प्रयत्न सिद्ध नहीं किने जा सकते उपेक्षा करना कठिन है। धानुमृतिक दृष्टि से उनके स्वल्प और लक्षण इतने भिन्न हैं कि उनमें से एक को दूसरा बनाने का प्रयत्न करना अनुचितनुक्त है। मानवीय मन के धनुमृत की वैसे ही प्राकृतिक जगत् के लक्षण हैं। वैसे कि धनुमृतों की पंक्तियाँ।<sup>१</sup> वस्तु की संकल्पना ही यह सिद्ध करती है कि धनुमृत जगत् का एक ऐसा पहलू भी है जो मानसिक जगत् से सर्वथा भिन्न है और जिसकी अभिव्यक्ति के लिए मानसिक माध्यम से भिन्न माध्यम का आश्रय लिया जाता है। वस्तु का अपेक्षाकृत ठोस होना मन की अभिव्यक्ति से सहामता करता है और साथ ही उसकी क्रिया को सीमित और प्रतिबन्धित करता है। वस्तु के नकार (अभावात्मक) कार्य पर चिन्तन के इतिहास में बहुत बल दिया गया है। हाँ माय का क्षय होने पर आत्मा का काम भी खत्म हो जाता है। वैसे कि प्लेटो ने कहा है। ख़ैर आत्मा का मकबरा है। धानुमृतिक भौतिकवास्तवों ने यह जो आश्चर्य व्यक्त की है कि भौतिक जगत् की कालावधि खत्म हो रही है और कोई भी मानव या प्रतिमानव-आदि हमेशा कामयाब नहीं रह सकती वह वस्तु के नकार कार्य पर धाबू है। मूर्त अनुसंधान में मन और भौतिक वस्तु का परस्पर सम्बन्ध

१. उदाहरण के लिए मैक्स प्लैंक 'उर्ध्व-भूति हमें यह बताती है कि निर्मित और समस्त यन्त्र-जगत् ही नहीं वह सारा संसार, जिसे हम अपने ऐतिहासिक बोध से जानते हैं, सिद्ध नहीं है। एक छोटे-से टुकड़े से अधिक नहीं है। और उस महति के निम्नों पर मध्यम-वैज्ञानिक का कोई असर नहीं है। उसके विरुद्ध ने निम्न दुर्जी पर जीवन के अन्त से भी कुछ पहले से निश्चय है और इसी के अन्तिम भौतिक वैज्ञानिक के लक्ष्य हो जाने के भी बहुत समय बाद एक बने रहेंगे। (दि फ़िनिशिंग स्लैट ऑफ़ माडर्न फिजिक्स जेम्स बी. गेमुस (१९६१), पृ. ३३)।

है किन्तु एक के दूसरे में साम्यान्वेषण से सम्बन्ध की मूर्तता पर प्रतिकूल प्रभाव पड़ता है। भौतिक वस्तु और मन दोनों का प्रकृति से सम्बन्ध है किन्तु भौतिक वस्तु मन नहीं है। भौतिक वस्तु क्रिती भी गूढ हो मन में उसकी भिन्नता बनी ही रहेगी।

सर जेम्स बीम्स ने 'दि मिस्टीरियस युनिवर्स' (१९१९) में यह विचार प्रकट किया है कि प्रकृति का व्यवहार क्योंकि 'गुप्त' गणितीय सम्बन्धों द्वारा बहुत अच्छी तरह व्यक्त किया जा सकता है इसलिए प्रकृति की यथार्थता को पश्चिमतन्त्र के मन की भाँति व्यवहार करना चाहिए। मन क्योंकि विचारों से बना होता है इसलिए यह माना जा सकता है कि प्रकृति भी विचारों से बनी होगी। परन्तु विज्ञान भौतिक वस्तु को इस प्रकार रहस्यमय स्तर तक उठाने की पुष्टि और समर्थन नहीं करता। ऐसा प्रतीत होता है कि सर जेम्स यह भूल गए हैं कि गणितीय भौतिक विज्ञान में जिस प्रकार का विश्लेषण किया जाता है वह भौतिक तथ्यों की व्याख्या के लिए पर्याप्त नहीं है। यह विरलपण-व्यक्ति अधूरे अनुमानात्मक और धर्मनुरूप है। बटनार्यों के पश्चिमीय गुण हमें उनकी धार्मिक प्रकृति की जानकारी नहीं देता। हम प्रारम्भ तो इन्द्रियमय प्रपञ्चों की व्याख्या में करते हैं किन्तु बाद में निष्कर्ष के रूप में उनमें इमेन्शन और ऊर्जा धारि ऐसी वैज्ञानिक सत्ताएँ प्राप्त करत हैं जो इन्द्रियमय वस्तुओं से निरूपित धर्मनुरूप हैं। यदि धर्मनुरूप को वास्तविक और मूर्त को प्रतीयमान (पामास) कहा जाए तो उसके लिए उनमें बड़े प्रमाण की आवश्यकता होगी या सर जेम्स बहे हैं।

प्लाइस्टीन में मानना अनुभव और मुख्य धारि धर्मों का जो पामास और परमनोविज्ञान में इस्तेमाल किये जात हैं प्रयोग व्यापक धर्म में किया है। उन्होंने भौतिक बटनार्यों का परनिश्चित (धर्मनुरूप करने वाला) और हर धर्मनुरूप को 'कोजिमेस' (मयोग) कहा है। प्लाइस्टीन के धर्मनुरूप हर धर्मनुरूप दूसरे सब धर्मनुरूपों को धरने भीतर धारण (प्रिद्वैष्ट) करता है। 'प्रिद्वैष्ट' शब्द की प्रेरणा जॉर्ज डेकार्त के मानसिक 'कोजिमेस' (धार्मिक नैतिकता) और लॉक के माइडिया (धर्मनुरूप) में मिली है। यहाँ तक कि भौतिक सम्बन्धता भी उनके विचार में एक प्रकार का व्यवधारण या बोध बन जाती है। 'पश्चिमतन्त्र धर्मनुरूप'।

१. भौतिक वस्तु की वास्तवता में ऐसी किसी वस्तु का सम्बन्ध नहीं किया जा सकता जो धर्मनुरूप-विशेष वस्तु में है। कल्प के रूप में नहीं मानी जा सकती। (प्लाइस्टीन : प्रिद्वैष्ट धर्मनुरूप, रिदेन्सि, (१९१९), पृ. २२३)।

वास्तविक सत्ता अनुभव-अमता को एक निश्चित किया है। और क्योंकि यह अनुभव-अमता अभ्यवहित और सजानेतर है इसलिये वास्तविक तथ्य सौंदर्य बोधात्मक अनुभव का तथ्य है।<sup>१</sup> अधिकतम मूर्त वास्तविक जीव के रूप में घटना का कुछ मुख्य है। मूर्त्यों की इमेजनों में विद्यमानता भी अतनी ही सत्य है जितनी कि मन में विद्यमानता हालांकि उसका रूप कुछ भिन्न है।<sup>२</sup>

यदि यह माना जाए कि चेतना और बुनाम करने की अमता मानवीय अनुभव के अवच्छेदक लक्षण है तो हर घटना में ये सत्ता विद्यमान नहीं है और इन सत्तों का व्यापक धर्म में प्रयोग कुछ आसक है। चेतन अनुभव जहाँ अब और जिस रूप में बटित होता है वहाँ पर वह एक प्राकृतिक घटना है। प्राकृतिक अवस्था में यह (चेतन अनुभव) बहुत बात की धीर सीमित घटना है और इस घटना (चेतन अनुभव) ने ही प्राकृतिक जगत् का पैदा नहीं किया और न वह उसके अधिक व्यापक सत्तों का कुछ अधिक दम्भीरता से बचन ही सकती है।

इस भौतिक जगत् के सामान्य सत्तों का लक्षण में एक प्रकार वर्णन कर सकते हैं (१) जिस परमाणु को पहले किसी समय एक निष्क्रिय और अपरि वर्तनीय समझा जाता था वह अब सक्रिय ऊर्जा की एक जटिल और सक्रिय प्रमाणी समझा जाता है। परमाणु एक प्राकृतिक संघटन है और प्रोटान एवं इलेक्ट्रॉन उसके सदस्य (धन) हैं। धन और मानवीय समाज प्राकृतिक उद्भिद्य और जन्म संघटन है। (२) भौतिक प्रकृति एक व्यवस्थित व्यवस्था में वर्तमान है और उसी रूप में वह कार्य करती है। उसके सब सदस्य (धन) स्वतन्त्र हैं। इस प्रकार हर एक प्राकृतिक संघटन और उसके परिणाम (जन्मावरोधन) में एक परस्पर सम्बन्ध-वेक है। (३) हर एक घटना में कार्यत्व और कारणत्व दोनों हैं अर्थात् वह किसी घन्य घटना का परिणाम भी है और साथ ही किसी घन्य घटना का कारण भी बनी है। इस प्रकार उनके परिणतन प्राकृतिक परिपत्तियों में परे की बीज है। (४) अब इस घटना के व्यवसायिक पक्ष (कारणत्व) पर पहुँचते हैं तो वैज्ञानिक ध्याना ध्यान धापरों समझव बानी है। विज्ञान इन बात की ध्याना नहीं कर सकता कि बन्धु का आत्मिक क्या हुआ बाह्य या उसमें इमेजनों और प्रोटान का धन-धन्य गण्य क्या हुआ बाह्य।

## १ जीवन :

भौतिक वस्तु के प्रकरण में जब हम जीवन पर विचार करते हैं तो हमें यह प्रतीत होता है कि उस पर अभी पर्याप्त रोचनी नहीं पड़ी है। जीव-सम्बन्धी विज्ञान माइक्रोब (सूक्ष्म जीवाणु) से लेकर स्तनधारी प्राणियों तक समस्त जीवित प्राणियों और उनकी प्रवृत्तियों द्वारा प्रस्तुत स्पष्ट घटनाओं का अध्ययन करते हैं। यह सम्भव है कि ब्रह्माण्ड के अन्य भागों में भी जीवन-जैसी कोई चीज हो किन्तु जीव-विज्ञान सिर्फ पृथ्वी पर जहाँ स्वतः और वायुमण्डल में पाए जाने वाले जीवन का ही अध्ययन करता है। यद्यपि उष्ण तथा क जीवों में अन्तर्गत के लक्षण हीन पड़ते हैं परन्तु जीव विज्ञान उसे अपना विषय नहीं मानता।

जीवित वस्तुओं के व्यवहार में कुछ ऐसी विशेषता होती है जो जीवित वस्तुओं में नहीं होती। जीवित वस्तुओं में पाई जाने वाली धारममात्सर्य स्वाम-प्रस्वाद्य पुनर्जनन वृद्धि और विकास की प्रक्रियाएँ भौतिक रासायनिक प्रतिक्रियाओं से भिन्न होती हैं। जीव अपने स्वतन्त्र परिवर्तनों में न धुलने हुए भी अपनी विशिष्ट रचना और प्रवृत्तियों को कायम रखते हैं। जीवों में उनके आचार की निरन्तरता बने रहने का कारण उनकी एक धार्मिक क्रिया है। उनका कारण अपने परिवेश में होने वाले परिवर्तनों के प्रति उनका निष्क्रिय प्रतिक्रिया नहीं है। उदाहरण के लिए स्वाम-प्रस्वाद्य की क्रिया में स्वतः में धार्मिक के बजाय का और फेंकना न जानने टा-माइक्रोब के बजाय न। विलक्षण ठीक-ठीक नियन्त्रित रहने वाली प्रक्रियाएँ सम्पूर्ण ब्रह्म के सम्बन्धन का कारण रहने वाली प्रक्रियाओं के रूप में ही सम्भव में आती हैं। पूर्ण जीवितता उदाहरण का प्रत्यक्ष जीवन के समस्त प्रणवों और घटनाओं में कार्य करने वाला सक्रिय प्रभाव है। जीवन एक गतिशील सम्बन्धन है जिसमें अपने-आपको कायम रखने की प्रवृत्ति रहती है। जीवित अवस्थाओं के अवयव भौतिक अवयवों के अवयवों में सम्मिलित होते हैं। जिसे भौतिक विज्ञान का कोई भाग यदि ध्यान में रखा जाए तो उसमें उसके घूर्णनों में कोई तात्त्विक परिवर्तन नहीं होता। किन्तु जीवित अवस्थाओं में उनका आचार उनका लोच और उनकी धार्मिक रचना परस्पर-निर्भर है। जीवित वस्तु एक लघु अवयवी वस्तु है और वह तब कार्य करती है जो परमाणु नहीं कर सकती। जीवित वस्तु अपने अनुभवों के परिवर्तनों का संवर्धन करती है और कुछ घातों बना देता है। जीवित वस्तुओं में बाह्य परिस्थितियों के परस्पर-निर्भर या अनुभवों होती हैं वे उनकी रूढ़ि के भीतर कायम रहती हैं और उन प्रभावित करती हैं।

परमाणु न तो अपने-आपको सुधार सकता है और न पुनर्जनन कर सकता है। जीवित वस्तु अपने-आपको अपने इस विश्व के परिवेश के अनुकूल काम लेती है उसमें सिर्फ अपने परिवेश के परिवर्तनों की प्रतिक्रिया ही नहीं होती बल्कि वह उन पर अनुकूलता भी करती है। जब किसी जीव को कोई जोर या शक्ति पहुँचनी है तो तुरन्त ही उसमें उस शक्ति को भरने और दूर करने की प्रक्रिया प्रारम्भ हो जाती है। पीने का जल एक घंटा काट दिया जाता है तो उसमें गया घब घबुरित होने लगता है। विकास की प्रक्रिया में जो परिवर्तन होते हैं वे एक जात किस्म के होते हैं। पुनर्जनन की प्रक्रिया जीवधारी के अपने ही एक घाप न प्रारम्भ होती है। जीवधारी वेह की परम्परा जटिल भौतिक-रासायनिक संरचना सामुबिबिक रूप में पुनर्जनन की क्रिया में घाप हस्तान्तरित होती रहती है। एक विहार से जीवधारी का परिवेश उसके लिए बाह्य या पराया नहीं होता बल्कि वह उसका जीवन में ही प्रविष्ट हो जाता है। जीवित वेहधारी अपने परिवेश से ग्रहण की गई सामग्री से अपने-आपको पुष्ट करता है। दोनों का एक-दूसरे के साथ इतना अधिक सामन्जस्य है कि उन्हें एक अन्य दूसरे पुरुष की अभिव्यक्तियाँ माना जा सकता है। दोनों एक-दूसरे में इस तरह पुँज हुए हैं कि उन्हें एक-दूसरे से घलन नहीं किया जा सकता। जीवित वस्तुओं में एक निश्चित प्रकार का साम्यारिक्त निर्बलन होता है जिससे वे बढ़ती हैं अपनी दृढ़ पृष्ठ की परम्परा करती हैं पुनर्जनन करती हैं और बाह्य परिस्थितियों को अपने ही रूप से झलती हैं। भौतिक वस्तु के सम्बन्ध में हमारा जो ज्ञान है वह हमें जीवन के सामन्जस्यपूर्ण संपादन को समझने में सहायता नहीं देता। जीवन तत्त्व का एक सर्वथा भिन्न रूप है।

## ११ आलस्य :

जीवनवृत्त और जीवन रहित वस्तुओं में जो स्पष्ट भेद है उससे जल धारी क्रिया विज्ञानकर्ताओं ने एक नये तरह 'एथीसेवी' या 'घबलन घायी' की वस्तुता की और यह माना कि वह भौतिक प्रक्रियाओं को निरन्तर करती है। उनका कहना है कि जीवित वस्तुओं में घायीसेवी या 'एथीसेवी' प्रती हुई है। हमारे डीमा में यह विचार घायीसेवी परीक्षण के आधार पर बनाया है जिनमें उसने एक तनुदी जीव (नी घबलन) के घायीसेवी को काट दिया फिर भी उन घायीसेवी में एक छोटे घायीसेवी के 'पुरुष' जाव उत्पन्न हुआ।

१. तनुदी वस्तु निरन्तर जीवित रहने लगी।

जो लोग जीवों को महज वस्तु या भौतिक रासायनिक प्रक्रियाओं के सम्मिश्र मानते हैं उनके विरोध के रूप में प्राणवादी सिद्धान्त उपयोगी है। जीवित प्राणियों का विशिष्ट ढंग का व्यवहार और परमात्मा की आन्तरिक क्रिया को एक नहीं माना जा सकता। प्राणवाय इस तथ्य पर बल देता है कि जीवन के प्रपञ्चों में एक सम्मिश्रित क्रिया रहती है जिसमें जीवित वस्तु के अलग-अलग हिस्सों का सम्पूर्ण व्यवस्था को बनाए रखने और उसके कार्य-कलापों के साथ सामञ्जस्य रहता है। अलग-अलग अंशों के विशिष्ट ढंग के अस्तित्व का मूल कारण समय व्यवस्था में निहित रहता है। जीवन के अनुभव एक घाबरी (स्वाधी) और अविभाज्य-एकता की अवस्थिति हैं। किन्तु यह प्राण-तरंग भौतिक अनुभव को प्रभावित करने वाली कोई अमौलिक वस्तु नहीं हो सकता। प्राक्तेर सोएव में यह प्रदर्शित किया है कि एक अव्यभिचित (अनपेक्षितमाहरक) घटना में यदि मुई चुमाई जाए या इसी प्रकार का कोई और विलोम पैदा किया जाए तो उसमें विघटन की प्रक्रिया प्रारम्भ हो जाती है और उसके सामान्य विकास को बढ़ावा मिलता है। इन विरोधों के बिना न तो घटाव का विघटन होता और न विकास। हमें इस बारे में शान नहीं है कि इस चुनन और घटाव के विघातोन्मुख परिवर्तनों में क्या सम्बन्ध है। प्रोफेसर साएव ने सरल जीवों की विधा का कारण अविभक्त (इन्विगन) और प्रकाश ताप और इवाव आदि की प्रतिक्रिया बताया है। किन्तु यह स्पष्ट है कि भौतिक रासायनिक उद्दीपन ओष में अनेक प्रकार की घातक क्रिया पैदा करती है। इनके उत्तर में प्राणवादी कहते हैं कि प्राण भौतिक रासायनिक कारणों के साथ मिलकर क्रिया करता है। प्राण सिर्फ एक नियामक तत्त्व है उसे अपने कार्य के लिए भौतिक-रासायनिक प्रक्रिया की आवश्यकता होती है। किन्तु यदि जीवन के प्रपञ्च और घटनाएँ भौतिक परिस्थितियों पर निर्भर हैं तथापि यह हम नहीं जानते कि भौतिक परिस्थितियाँ जीवन के प्रपञ्चों को निर्धारित किस प्रकार करती हैं। विमुक्त वैज्ञानिक दृष्टिकोण में देखा जाए तो प्राण बार नष्टोपजनक नहीं है, क्योंकि वह जीवनयुक्त सत्ताया में पटित होनेवाली सब घटनाओं की व्याख्या का प्रयत्न करता है और हम उसकी गचाइयों की परीक्षा नहीं कर सकते। अनुभवों प्रकाश के रूप में हमें केवल तथ्य से बचन पर प्रकृति के उस रूप के विकरण पर जिस रूप में कि वह जीवन के प्रपञ्चों में प्रकट होता है सम्प्रेषण कर लेना चाहिए। जीवों में एक नये ढंग की संरचना उसकी प्रकृतियों



धरती की जाति बिलकुल निश्चित है किन्तु यह यह मानने को तैयार नहीं था कि सृष्टि में वनस्पतियों और प्राणियों की नव मूल जातियों की योजना बिलकुल निर्बोध और पूज्य है और उसमें अधिक पूर्णता नहीं पायी जा सकती। धीरे-धीरे विज्ञान के अध्ययन के आधार पर उसने यह मत प्रकट किया कि मूल वनस्पति या प्राणि-जाति का रचना योजनापूज्य और निर्बोध नहीं है, क्योंकि प्राणियों में कुछ ऐसे धर्म भी हो सकते हैं जिनकी उनके लिए वातावरण कोई आवश्यकता नहीं है या नाम मात्र की है और ये धर्म अन्य प्राणियों से सिधे गए प्रतीत होते हैं। इससे वह सम्मना की गई कि एक प्राणि-जाति के सम्मिलित में परस्पर एक परिवार का-ना साहचर्य है और यह सम्भव है कि ये वनस्पति किसी एक ही पूज्य के विकास या ह्रास के परिणाम-स्वरूप पैदा हुए हों। उसने वनस्पतियों और प्राणियों में अपने परिवर्धन और परिवर्तितियों में पैदा होने वाले परिवर्तनों के बारे में घनेक महत्वपूर्ण बात सुझायी। एरेस्मस डाविन और बैमार्क दोनों का मत था कि एक प्राणी के जीवन में परिवर्तितियों के परिवर्तन में उसकी धारतों में परिवर्तन हुआ जाता है। धारतों के इस परिवर्तन से कुछ धर्म का उपदान बह जाता है और कुछ का बह जाता है जिससे घनत आधार बदल जाता है। उनका कहना था कि इस प्रकार के 'उपाधित मूल्य' ही आनुवंशिक रूप में प्राप्त होते हैं।

मास्वस के 'ऐस्म धर्म विप्रतिपत्त धर्म पापुसधन' (१७९) के अध्ययन में डाविन को यह बात सुमी कि 'प्रकृति द्वारा धर्म का चुनाव' भी प्राणि-जातियों में होने वाले धर्मिक उत्कर्ष या विकास को प्रभावित करने वाला कारण है। अपनी पुस्तक 'ओरिजिन ऑफ़ स्पीशीज' (१८५९) में उसने अपने विकासवाद के सिद्धान्त को विस्तार देने और प्रमाणों के साथ सेते हुए बताया कि इस ग्रह (पृथ्वी) में प्राचीनतम प्राणियों से लेकर नवीनतम प्राणी—मानव—तक विकास की एक धर्मिक और सतत प्रक्रिया चली आ रही है। प्रकृति द्वारा चुनाव परिवर्तन और आनुवंशिकता द्वारा वर्तमान प्राणि जाति से नयी जातियाँ विकसित होती हैं। घनेक 'प्रकृति द्वारा चुनाव' से ही नये परिवर्तनों की पूरी व्याख्या नहीं की जा सकती। यह तो सिर्फ़ ज्ञानकर धर्मोप्य को धर्म कर देने की एक प्रक्रिया है, और धर्म को कारणों परिवर्तन और आनुवंशिकता को मानकर चलती है। एरेस्मस डाविन के अनुसार कोई भी नया प्राणी या वनस्पति या बिलकुल एक नई नहीं है। यहाँ तक कि एक ही माता-पिता की संतान भी न कबल धर्म में धर्मिक अपने माता-पिता से भी कुछ-न-कुछ भिन्न होती है। उनमें जो नवीनताएँ पायी हैं उन्हें



मे एक निश्चित प्रकार का सम्बन्ध एक घायोजन होता है। समग्र जीवित घन्यनी के कार्य और उद्देश्य से उसके सब अंगों के भीतर से निर्धारण होता है। निश्चयी भौतिक विज्ञान की दृष्टि से कभी व्याख्या नहीं की जा सकती। विज्ञान की दृष्टि से तो एक ही बात समग्र प्रतीत होती है कि जीव-विज्ञान-सम्बन्धी तथ्यों के लिए जिस धन्यात्म्य-सम्बन्ध की आवश्यकता होती है वह भौतिक प्रणियों के लिए आवश्यक धन्यात्म्य-सम्बन्ध से भिन्न है।

जीव-विज्ञान जीवन की कोई व्याख्या नहीं करता बल्कि वह उसे धन्यात्म्य मानता है। उसकी दृष्टि में जीवन प्रकृति का ही एक भाग है जो भौतिक वस्तु से भिन्न है। हालाँकि जीवित प्राणियों पर भौतिक-विज्ञान और जीव-विज्ञान की व्याख्याओं को लागू करने की मुझ्जायश है।

## १२ विकास

भौतिक जगत् में सातत्य और परिवर्तन स्वरुपता और प्रपत्ति के जो कुछ विद्यमान हैं उनका तुलना में जीवन के जगत् में भी हम आनुवंशिकता और विभिन्नता देखते हैं। जीवित धन्यात्म्यी स्रष्टव्य योजना आनुवंशिक रूप में प्राप्त करण है और उसमें कुछ परिवर्तन भी कर लेते हैं। इस विभिन्नता से नयी स्रष्टव्यताएँ नये धन्यात्म्य नये कार्य और नयी धन्यात्म्यता पैदा होती हैं। धन्यात्म्य जो जीवित प्राणी है उनके पूर्वज सरल किस्म के प्राणी थे और स्पष्टतः उन्हीं में नमिष विकास होकर धन्यात्म्य के प्राणी बने हैं। जीव-जगत् में नयी प्राणि-जातियों की उत्पत्ति की व्याख्या-इतनी ही विकासवाद के सिद्धान्त की वस्तुता की नहीं है।

यदि भाग्य और धन्यात्म्य के पुराने वर्णनसारों को छोड़ दिया जाय तो आधुनिक विकासवाद का सिद्धान्त मुख्यतः सिमौस (१७ ७ १७७८) बफन (१ ३-१७) एरिस्मस डार्विन (१७११ १ २) लैमार्क (१७४४ १८२२) आर्थर डार्विन और उनके अनुयायियों के अध्ययन और लोगों का परिणाम है। यद्यपि सिमौस का यह विश्वास था कि जनस्पति और प्राणी धन्यात्म्यों की प्रत्यक्ष जाति का धन्यात्म्य प्रक्रम भूल-रूप में व्यजन होता है, तथापि धन्यात्म्यी बाद की पुस्तकों में उसमें यह स्वीकार किया कि जनस्पतियों और प्राणियों के ऐसे रूप भी हो सकते हैं जो उनकी मूल प्राणियों में अकट से पैदा हुए हों। किन्तु उनकी यह मायगता थी कि इस परिवर्तन का परिणाम धन्यात्म्य होता है क्योंकि मूल वस्तु पूर्ण होती है। पूर्व में परिवर्तन में नयी ही प्राणी है। बफन का मत प्रारम्भ में यह था कि हर जीवित

धर्मों की जाति जिसकुछ निश्चित है किन्तु यह यह मानने की तीव्रता नहीं वा बि-  
मूर्ति में बनस्पतियों और प्राणियों की सब मूल जातियाँ की योजना जिसकुछ  
निर्दोष और पूर्य है और उसमें अधिक पूर्णता नहीं लायी जा सकती। शरीर-रचना  
विज्ञान के अध्ययन के आधार पर उसने यह मत प्रकट किया कि मूल बनस्पति या  
प्राणि-जातियाँ की रचना योजनापूर्य और निर्दोष नहीं है क्योंकि प्राणियों में  
कुछ ऐसे धर्म भी होते हैं जिनकी उत्पत्ति मिए या तो कोई आवश्यकता नहीं  
है या मान मान की है और ये धर्म अन्य प्राणियों में नियत प्रतीत होते  
हैं। इससे यह कल्पना की गई कि एक प्राणि-जाति के सदस्यों में परस्पर एक  
परिहार का-ना सादृश्य है और यह सम्भव है कि ये सदस्य किसी एक ही पुरुष के  
विकास या ह्रास के परिणाम-स्वरूप पैदा हुए हों। उसने बनस्पतियों और प्राणियों  
में धर्म परिवेष्ट और परिस्थितियों में पैदा होने वाले परिवर्तनों के बारे में धर्म  
महत्त्वपूर्ण बात मुझसे। एरेस्मस डाविन और मैमार्क दोनों का मत था कि एक  
प्राणी के जीवन में परिस्थितियों के परिवर्तन में उसकी धारणा में परिवर्तन हो  
जाता है। धारणों के इस परिवर्तन से कुछ धर्म का उपयोग बढ़ जाता है और कुछ  
का घट जाता है जिससे धर्मों का आधार बदल जाता है। उनका कहना था कि इस  
प्रकार के 'उपाधित मध्यम' ही धानुबोधिक रूप में प्राप्त किये जाते हैं।

माम्बस के 'ऐम्स धर्म वि प्रिंसिपल ऑफ पायुनेशन' (१७) के अध्ययन  
में डाविन को यह बात सूझी कि प्रकृति द्वारा धर्म का चुनाव भी प्राणि-जातियों  
में होना वाले धर्मों के विकास या विकास को प्रभावित करने वाला कारण है।  
धर्मों के पुस्तक 'ओरिजिन ऑफ स्पीशीज' (१ ३६) में उसने धर्म विकासवाद के  
सिद्धान्त को विस्तार तक और प्रमाणों के साथ देना शुरू बनाया कि इस ग्रह  
(पृथ्वी) में प्राचीनतम प्राणियों से लेकर मधोमगम प्राणी—मानव—तक विकास  
की एक धर्मिक और मनुष्य प्रक्रिया अभी भी जारी है। प्रकृति द्वारा धर्मों के परिवर्तन  
और धानुबोधिता द्वारा वर्तमान प्राणि जाति में अभी जातियाँ निर्दिष्ट होती  
हैं। धर्मों प्रकृति द्वारा चुनाव से ही नये परिवर्तन की पूरी व्याख्या नहीं की जा  
सकती। यह ता निर्णय धर्मों के अध्ययन को असमर्थ कर देने की एक प्रक्रिया है और  
यह धर्मों के परिवर्तन और धानुबोधिता को मानकर चलनी है। एरेस्मस  
डाविन के धनुवार को भी दो प्राणी या बनस्पतियाँ जिसकुछ एक-दूसरी नहीं हैं।  
यहाँ तक कि एक ही मानव-विना की मनुष्य भी न बनाने धर्मों के धर्मों धर्मों  
माना विना में भी कुछ-न-कुछ धर्मों होते हैं। उनमें आ मधोमगम प्राणी है उन्हें



विभिन्नताओं की चाह के छोटी हों या बड़ी कमिक हों या एकाएक होने वाली हूँ किस प्रकार व्याख्या कर सकते हैं ? उनका कारण जानावरम और परिस्थिति नहीं हो सकता क्योंकि विभिन्नता बाधो किन्में परिस्थितियों के अनुसार प्रपल-प्रापको अतिना ठाक मनी है। विभिन्नता रहित विरम भी समझ कम नहीं समझी। बाइबलमान का भौतिक व्यावस्थिकता का मिश्रान्त भी उनकी व्याख्या नहीं कर सकता। शक्ति का यह विचार कि ये विभिन्नताएँ एकाएक समायोज्य हो जाती हैं एक तरफ़ से इन विभिन्नताओं के मूल कारण की व्याख्या करने में सममर्थता को स्वीकार करना है। धीमे-धीमे अतिम दृष्टि की व्यावस्थिक विभिन्नताओं की गृह्यता और व्यावस्थिक अतिजातिता (सुरवाइवल) का परिणाम नहीं हो सकती। परिवर्तन और विभिन्नताओं के भी नहीं जानी बल्कि सम्मिश्रित रूप में जाती है जिसमें अनेक मामलों और महत्त्वपूर्ण परिवर्तन और विभिन्नताओं मिली होती हैं। हर विभिन्नता समझ और स्वतन्त्र नहीं होती। दूसरे शब्दों में यह कहा जा सकता है कि प्राची 'समस्त रूप में व्यवस्था है।

वेदना का कहना है कि जोमको (पापे की जाति का एक रूप जीव) में कमिक विज्ञान में से यज्ञरत हुए एक धीमे बन जाती है जो स्वतन्त्र रूप में उन्मूलक प्रयोगदर्शी (रीछ की हड्डी वाले) जीवों की धीमे के बहन-भुल्य मिश्रता चुमनी है। विभिन्न मापनो में बहने जाने वाले विभिन्न-जातीय प्राणियों में से एक ही जैसे परिवर्तन कम प्रकट होते हैं ? यदि ये छोटी-छोटी विभिन्नताएँ सर्वथा व्यावस्थिक हैं तो वे विज्ञान को वा प्रपल-प्रपल गृह्यताओं में कैसे होती हैं ? इन समझ विभिन्नताओं में प्रतीत होता है कि इन वाले विज्ञान-गृह्यताओं वाले जीवों में इन उन्मूलको उन्मूल के लिए सामान्य प्रेरणा होती होगी। विज्ञान में केवल व्यावस्थिक प्रेरणा ही नहीं है। व्यवस्था ही इनमें कुछ अपिष्ट और विभिन्न प्रेरणाओं की होती होगी। वेदना का मत है कि हर प्राणि-जाति में कुछ-न-कुछ 'वैर' (जीव) का तरह विद्यमान है और उस तरह के कारण विभिन्नताओं में जाता करनी हुई के एक ही लक्ष्य पर पहुँच जाती है। नवी स्थिति वैरा होन पर प्राणि उन्मूलक समझ मध्यम में विद्यमान सामान्य प्रेरणा उन्हें एक लक्ष्य तक ले उसका मापन करने के लिए प्रयत्न करती है। यदि व्यवस्था का यह धीमे इन लक्ष्य तरीका स्थायी हो जाता है तो प्राकृतिक कारण (व्यवस्था विद्यमान) लक्ष्य समझ विभिन्नताओं को स्थायी और प्रतिकूल विभिन्नताओं का विद्युत कर

बेता है। बेमर्सा के अनुसार आन्तरिक प्रेरणा या जीवन-बल या ऊष्ममुख प्रवृत्ति ही समस्त प्राणि-जाति को एक निश्चित दिशा की ओर प्रेरित करती है। उसका विचार मैमार्क के दृष्टिकोण से गमिता-बुद्धता है। मैमार्क के अनुसार नयी परिस्थितियाँ और नया वातावरण नयी आवश्यकताएँ पैदा करते हैं और ये नये बाबों के लिए प्रेरणा देते हैं। अपनी परिस्थितियों में सुधार का प्रयत्न करते हुए प्राणी नये परिवर्तन उत्पन्न करते हैं और उन्हें अपनी घगली पीढ़ियों में संचारित कर देते हैं। यदि हम बेगसाँ और मैमार्क की इस मान्यता को स्वीकार न करें कि प्राणियों के भीतर यकृतर्ष में एक आन्तरिक आकांक्षा और चप्टा रहती है जो उन्हें जीवन के उत्पन्न आकारों की ओर लुकाती है तो हम उनमें नये बाबों की उत्पत्ति विभिन्नताओं के उत्पन्न और उनके समन्वय की जास तौर से तब जबकि हमें उनकी कोई उपयोगिता मखर नहीं जाती कोई व्याख्या नहीं कर सकते। बाबों की उत्पन्न आकार की प्राप्ति की यह चप्टा अजन्तारमक प्रयत्न है और उसी के कारण विकास होता है। होर्म (अरक-बकि) का सिद्धान्त इस बात पर बस देता है कि हर प्राणी में एक विशेष स्वभाव होता है, जिसके द्वारा वह कुछ सीमित उद्देश्यों के लिए प्रयत्न करता है। विभिन्न प्राणि-जातियों की हार्म-सम्बन्धी प्रवृत्तियाँ जीवनित रहने की जास प्ररणा के ही विभिन्न रूप हैं। प्राणियों में विकास की गृह्णसा म जो विभिन्नताएँ पैदा हानो है वे नयी परिस्थितियों का मुकाबला करने के उनके प्रयत्न होते हैं।

मैमार्क के उत्पन्न लक्षणों के संवरण के सिद्धान्त पर इस आधार पर प्राप्ति की जाती है कि धरीर में एसा कोई यन्त्र नहीं है जिससे जीव में होने वाले परिवर्तन बल उसके कद या आकार का बड़ा हो जाना उसके जनन-कोष में प्रतिफलित हो जाएँ और इस बात का भी कोई परीक्षणायक प्रमाण नहीं है कि प्राणी जब किसी धन का उपयोग करता है या उसका उपयोग छोड़ देता है तो उसकी यह आस उसकी धाने की पीढ़ियों में भी संचारित होती है। किन्तु वास्तव में बात यह है कि यदि हम यह नहीं जानते कि धरीर में होने वाली परिवर्तनों की जनन-कोषों पर किस ढंग से प्रतिक्रिया होती है तो सिर्फ अपने इस अज्ञान के कारण हम यह कहन का अधिकार नहीं हो जाता कि वह प्रतिक्रिया होती ही नहीं। जिस परिस्थितियों में हम परीक्षा कर सकते हैं वे परिस्थितियाँ ऐसी नहीं हैं कि वे हम सम्बन्ध में किसी निश्चित परिणाम पर पहुँचा सकें। हम परीक्षणों में हमें बाह्य हस्तक्षेप से ही किसी प्रकार जीव में वे परिवर्तन पैदा करके पड़ते हैं। हमारा



निम्न धाकारों के मध्य विभावक-रेखाओं को ही मिटाया। हर्मेट स्मैथर ने डार्विन के कर्णों और बिचारों के धाकार पर एक दार्शनिक बिचारधारा का निर्माण किया और ऐसा प्रतीत होता है कि उस बिचारधारा से वह जीवन हीन से जीवन-युक्त की ओर मानस-हीन से मानव-युक्त की उत्पत्ति सिद्ध कर सका। उसका कहना है कि जीवन-हीन और जीवन-युक्त में और मानस-हीन और मानव-युक्त में अन्तर सिर्फ उनकी रचना की सम्मिश्रता और जटिलता में कमो-बेशी के कारण ही है।

विकासवाद वाल्टन में जीवन की कोई व्याख्या नहीं है। वह यह नहीं बताता कि जीवन की प्रक्रिया क्यों होती चाहिए थी या स्वयं जीवन ही क्यों होना चाहिए था। योग्यतम की प्रतिजीविता (सुरवाइवल अथ द फिट्टेस्ट) की कल्पना इस सम्बन्ध में हमें अधिक धाने नहीं ले जाती। जीवन में भौतिक वस्तु का अर्थ है जिससे उसका उद्भव कल्पित किया जाता है प्रतिजीविता की समता बहुत कम है। एक अद्भुत करोड़ों वर्ष तक कायम रह सकती है जब कि पुराने-से-पुराने वृक्ष की आयु भी सिर्फ कुछ हजार वर्ष ही होती है। यदि प्रतिजीविता ही प्रकृति का परम ध्येय होता तो जीवन का उद्भव कभी होता ही नहीं। जीव-विज्ञान के अध्ययन के फलस्वरूप सिर्फ ये तथ्य ही देखने में आते हैं कि जीवन के क्षेत्र में जटिल होने वाले प्रपञ्च या बटनवाएँ बिस्फुल भिन्न होती हैं और उनमें बराबर समीपताओं का उद्भव होता रहता है। पीने और प्राणी जड़ और निवृत्त नहीं हैं और अल्प धाकारों से उनका विकास हुआ है। अल्प समस्त वैश्विक जगत् में धीरे धीरे विकास हुआ है और आन्तरिक प्रेरणाओं एक बाह्य परिस्थितियों के दबाव ने उसके विकास को एक निश्चित धाकार प्रदान किया है।

भौतिक वस्तु में हम जो विशिष्टता समझ पाते हैं वे जीवन-युक्त वस्तुओं में और भी अधिक मात्रा में पाये जाते हैं। वे जीवन-युक्त वस्तुएँ पारमान्विक संस्थानों से भिन्न क्षेत्रों के तथ्य की ओर प्रवृत्त हैं और परमाणु की अथवा अणु के अणु के निकट हैं। वे (जीव) अलग-अलग पूर्ण सत्ता हैं और सभी रूप में कार्य करते हैं। अपने आन्तरिक और बाह्य परिवेश में वे स्थिरता बताये रखते हैं। जीव और उसकी बाह्य परिस्थितियों के बीच में कोई विभावक रेखा नहीं होती। वे शान्त ही एक बृहत्तर पूर्ण की अभिव्यक्ति हैं और समस्त जीवों का समावेश है। एक तरफ वे प्रपञ्च की ओर धाकार को स्थिर रखते हैं और दूसरी तरफ उनमें अन्तर्भाव परिवर्तन भी होते हैं। भौतिक विज्ञान और जीव-विज्ञान दोनों में हैं।





मार्ती तन्त्रिका-सम्बन्धी (न्यूरोसोफिकल) बटना नहीं बताया जा सकता बल्कि यह जीवन की बार में विकसित घोर निक्षिप्त अवस्था की परिणाममूलक क्रिया है।

अथपि तन्त्रिका-सम्बन्धी (स्नायविक या मस्तिष्क-सम्बन्धी) घोर भौतिक बटनाओं से परस्पर-सम्बन्ध है किन्तु लोगों को एक नहीं माना जा सकता। प्रोफ़सर वाटसन ने भेदन-व्यवहार को प्रतिवर्तन क्रिया (रिपेसेण्ड गैसन) का परिणाम सिद्ध करने का प्रयत्न किया है। उनका कहना है कि कुछ सहज निम्न या प्रतिवर्तन को किसी एक प्राणि-जाति के सब सदस्यों में समान रूप से होते हैं सब प्रकार के व्यवहारों के आधार होते हैं। घरीर-क्रिया-सम्बन्धी नजब प्राणु अधिक रूप में प्राप्त होते हैं घरीर धम्मनुकूलन से उनकी भावत बन जाने का परिणाम बटित व्यवहार होता है। इस विचार की पुष्टि में 'धम्मनुकूलित प्रतिवर्तन' पर प्रोफ़सर पावलोव द्वारा किये गए परीक्षण प्रमाण के रूप में देस किये जाते हैं। यदि हम एक कुत्ते के सामने भोजन से बाएँ ओर उसके मुँह में पानी या चाटा है। भोजन का उद्दीपन उसकी तार-बन्धि की अनुक्रिया पैदा करता है जो एक धम्मनुकूलित या निरपेक्ष प्रतिवर्तन (सहज-क्रिया) है। किन्तु यदि भोजन देने के साथ या उससे एकदम पहले बच्ची बचाई जाए और वह जिया बार-बार बोहराई जाए तो कुत्ते में एक धम्मनुकूलित प्रतिवर्तन पैदा हो जाएगा और बच्ची बचत ही कुत्ता। मुँह में पानी या चाटा जाहे भोजन उसके सामने रखा जाए या नहीं। इस कुत्ते में तार-बन्धि की अनुक्रिया एक नये उद्दीपन के कारण होती जो धम्मनुकूलन से पहले उद्दीपन का सहचारी हो गया है। मन की क्रियाएँ भी घरीर की गतिवों की तरह भाव अनुक्रियाओं के सम्मिश्रित धम्मनुकूलन का परिणाम है। बटना घरीर-क्रिया की अन्तर्गत सहचारी है।

किन्तु धम्मनुकूलित प्रतिवर्तन कुठियुक्त अनुकूलन नहीं है। कुठियुक्त अनुकूलन कोई यत्निकृत प्रक्रिया (ऐच्छिक प्रसिद्ध) नहीं होता न वह एक जिया की बार-बार आवृत्ति से उत्पन्न अनुकूलन होता है, बल्कि यह सोच-समझकर अधिक प्रत्यक्ष रूप में किया जाता है। यह कोई नात्रिक द्रव्य की भावत नहीं है बल्कि सज्जनमक शक्ति है। व्यवहार इसे नजर नहीं आता इसे नजर सिर्फ गतिवों आती है। गतिवों को ही व्यवहार मान लेना जीव द्वारा समग्र रूप से की गई जिया और उसके आन्तरिक निवेदन को एक मान लेने जैसा है। एक बतन जीव एक धर्म को अभिव्यक्त करता है और उसके साथ उसका तारतम्य होता है। जिन प्राणियों का प्रमस्तिष्क (मेरिडम) नष्ट हो जाता है, वे सम्मिश्र प्रतिवर्तन



का अनुमान कभी नहीं लगा सकते। जिस प्रकार एक जीवन-मुक्त प्राणी जीवन रहित वस्तु की प्रेक्षा ध्वनिक संघटित पूर्ण होता है और उसके अंगों में भी उसके भागों की प्रेक्षा परस्पर-सम्बन्धता होती है उसी प्रकार मन भी शरीर की प्रेक्षा ध्वनिक आत्म-विनियमित और नियमित होता है। जीव के जीव-विज्ञान सम्बन्धी अध्ययन में उसको जाना और समझ नहीं जा सकता। परन्तु का कहना है कि आत्मा का शरीर के साथ वही सम्बन्ध है जो दृष्टि का घाँव के साथ या कुठारत्व का कुठार के साथ। घाँव की भौतिक विज्ञान या शरीर विज्ञान विज्ञान-सम्बन्धी रचना का कितना भी विस्तृत अध्ययन किया जाए तो भी दृष्टि (साइट) की व्याख्या उसी तरह नहीं की जा सकती जिस तरह कृत्रिम के आकार और उसकी रचना का चाहे कितना अध्ययन करने पर भी उसकी काटने की क्रिया की व्याख्या नहीं की जा सकती। आत्मा अनुष्ण के प्राणिक देह की वास्तविकता है, जिस प्रकार दृष्टि घाँव की वास्तविकता है। हम मनोविज्ञान की भौतिक विज्ञान या शरीर-क्रिया-विज्ञान में परिणत नहीं कर सकते। यह ठीक है कि चेतन की उत्पत्ति प्राण से होती है, फिर भी यह सतना ही यथार्थ है कि प्रमाण कि प्राण जोकि एक जीव-विज्ञान-सम्बन्धी वस्तु है। चेतना प्राण और प्राणोत्तर वस्तुओं के बीच पारस्परिक क्रिया की चोख है।

बाह्य परिवेश चेतन जीवों से सर्वथा असम्बन्ध और पृथक् नहीं है। चेतन जीवों के साथ सम्बन्ध है ही उसका अस्तित्व है। जिस संचार में चेतन जीव रहते हैं वह भौतिक संचार नहीं है। व्यक्ति और उनके दर्ब-विर्ब की परिस्थितियाँ और बातावरण मिलकर एक पूर्ण का निर्माण करते हैं। व्यक्ति दूसरों के बीच में रहते हैं और उनके साथ संवर्ध करते हैं।

जिस प्रकार भौतिक विज्ञान में कारणता और सबकारणकता (कॉन्डिशन और क्वैटिडिटी) के और जीव विज्ञान में संभाव्यता और बिभिमता (इरेडिटी और बेरिवेशन) के शुरुतत्व है, उसी प्रकार वहाँ भी हमें होर्म (टी पी नम) और म्नेमे (सेमम) के सर्वव्यापी तत्व मिलते हैं जिन्हें मानवीय स्तर पर प्रेरक व्यक्ति और स्मृति कहा जा सकता है। सजिवता के नये लक्षणों और विचित्र के तरीकों का विकास होर्म-सम्बन्धी प्रवृत्तियों के कारण होता है। इससे इस विचार का भी समर्थन होता है कि बिभिन्न प्राणि-जातियों की बसानत प्रकृति में बिभिन्नता जीवों के उन प्रवर्तनों का परिणाम है जो उन्हें परिवर्तित परिस्थितियों में मर्द व्यक्तियों और नये जातों के विकास के लिए करने पड़ते हैं।

## ७ मानवीय व्यक्तित्व और उसकी नियति

## १. एक-वैक्यता

[illegible]

हुमा है उस दबाने वाले 'ज्ञान होन' भी तब इन्ध्र मे पाहे बहु जितना भी विद्यान हो 'धनस्य मुना बड़ा है। ज्ञान मानवीय चेतना का विशिष्ट विभेदक मूल है और बहु एक ऐसा धनस्य मध्य है जो किसी अन्य कारण का नाय नहीं है। हम ज्ञान का विभेदक करके बता सकते हैं कि उसकी धर्मार्थस्य क्या है किन्तु यह नहीं बता सकते कि ज्ञान का कारण क्या है। बहु क्यों पैदा हुआ।

किन्तु मानव सर्वथा मिल्न प्राणी नहीं है। उसकी रचना के भीतर उसके मूल अंतर्गत के विज्ञान भीमूह है—ये विज्ञान हैं उसके शरीर की बुद्धतता उसके जीवन का समाधि और उसके मन का सीमा में बाधक होना। बहु भौतिक प्राणवायु और वास्तविक जीवन से विकसित होकर मानव बना है। वह विरल-प्रकृति का एक भाग है प्रकृति के सातत्य में से काँकर गढ़ा बना धर्मो प्राणी है। जिस प्रकार प्राणी मानव का हास रूप नहीं है उसी प्रकार मानव भी केवल प्राणी का विकसित रूप नहीं है। दोनों के बीच में एक खाई है। कितना भी वैज्ञानिक अनुसंधान और अध्ययन किया जाए वह हमें इस विस्मयकारी परिवर्तन की व्याख्या करने में सहायता नहीं दे सकता।

कभी-कभी मनुष्य को भी बहुत एक प्राणी (जन्तु) सिद्ध करने का प्रयत्न किया जाता है। व्यवहारवादी मनोविज्ञान की यह मान्यता है कि मानवीय व्यवहार का भी उसी प्रकार व्यवहार किया जा सकता है जिस प्रकार प्राकृतिक विज्ञानों का। इसका कहना है कि मनोविज्ञान को भी एक विज्ञान के रूप में अपने-आपको केवल परीक्षणार्थक व्यवहार और अध्ययन तक ही सीमित रखना चाहिए। इसका व्यक्तिगत अनुभवों भूमि और प्रयोगों के साथ कोई सम्बन्ध नहीं है।

किन्तु व्यवहारवाद की धूर्तता मानवीय स्तर पर और भी स्पष्ट तब हो जाती है। मानवीय व्यवहार को केवल परिवर्तन किया जाता है य का प्रस्ताव है। अन्तर्धान से उपलब्ध सामग्री मनोविज्ञान के साथ असंगत नहीं है। शरीर की अन्तर्धान से हम जिस का भेद करते हैं वह बहुत व्यवहार से प्राप्त होने वाले उसके रूप से मिल्न है। व्यवहार के बाह्य रूपों के व्यवहार से हमें व्यक्ति के बारे में कुछ ज्ञान नहीं होता जो उन अनुभवों को अन्तर से उद्गीर्ण रूप से प्राप्त करता है। व्यक्ति के अनुभव अध्ययन अनुभव है और दूसरों तक व्यवहार का भी ही पहुँचाया जा सकते हैं। यद्यपि सभी जीव अपने स्वाभाव और अपनी सत्ता की पूर्णता की रक्षा का प्रयत्न करते हैं और अपने तात्त्विक ज्यों में एकता स्थापित

करने और उनका पूर्ण विकास कराने के लिए प्रयत्न करते हैं। तथापि मानव ही एकमात्र ऐसा जीव है जो प्रयत्न से और इच्छापूर्वक ऐसा करता है। प्रकृति की अन्य वस्तुओं में जो कुछ नैसर्गिक रूप से विद्यमान है, मनुष्य को उसे प्रयत्न और चपटा से प्राप्त करना पड़ता है। धम्मगुत्तसिंह प्रतिवर्तों का विद्वान्त बुद्धिमान व्यवहार की व्याख्या नहीं कर सकता।<sup>१</sup> यदि व्यवहारवाधियों का कथन सही हो तो मनुष्य महज अपनी परिस्थितियों का शाय हो जाएगा उसकी अपनी कोई प्रतिष्ठा या स्वतन्त्रता नहीं होगी। उसका अर्थ यह होगा कि मनुष्य परिस्थित परिस्थितियों के प्रति स्वचालित यन्त्र की भाँति धम्मगुत्तसिंह और अनन्यगुत्तसिंह प्रतिवर्तों से स्वतः अनुज्ञाया करता है। उसका सर्व्व और कष्ट-सहन से आत्मा मुदात्तन और आत्म विकास में सोच-समझकर अपने-आपको उँचा उठाने का प्रयत्न निरर्थक है। यदि हम एक घेरे में टाइप के यन्त्रों का एक डेर डालकर उसे हिनाएँ तो वात्सन की पुस्तक 'बिदेविपरिम' (व्यवहारवाद) तैयार हो जाएगी बशत कि उस हिनाएँ के लिए समय की कोई आवश्यकता नहीं रहेगी। इस प्रकार के दृष्टिकोण में 'मनोवृत्ति' का कोई अर्थ नहीं रह जाता और उसका अर्थ सत्य भी व्यर्थ हो जाता है। यदि मनुष्य का सोचना इस तरह का है तब पत्थर का पहाड़ी से अपने-आप नीचे गड़कने जाना तो उसका अर्थ यह होगा कि उसका विचार पूर्वतः निर्धारित नियमों के अनुसार है और उसे सही या गलत नहीं बताया जा सकता।

मनोवैज्ञानिक विश्लेषण ॥ बात इससे समझी जाती है। बड़ी मानसिक प्रयत्न कारण-रूप उपादान है और नीतिक व्यवहार की वैयक्तिक इतिहास के रूप में व्याख्या की जा सकती है। यह विश्लेषण वस्तुनिष्ठ दृष्टि से नहीं किया जा सकता इसीलिए हम व्यक्ति में उसके स्वर्णों और वैचारिक साहचर्य का बारे में प्रश्न करने पड़ते हैं। हमारे मन का अधिकतर भाग हमसे छिपा रहता है। वह क्या हुआ होता है फिर भी आगरन-नाश की हमारे चेतना को प्रभावित करता

प्रोफेसर वात्सन ने लिखा है वह लगभग कि प्राकृतिक (कार्य) की क्रिया को रण्य करने के लिए उद्देश्य व्यक्तित्व से प्राकृतिक क्रिया से मनुष्य का अन्तः प्रतिक्रियाओं को उद्यम-प्रति प्रभावित रूप से जा सकती है, मनुष्य का अन्तः प्रभावित है, काम और से एक व्यक्ति हम यह जानने है कि वह समय तक हमने जो अनुभव-ज्ञान और व्यवहार किया है उनके परिणामों को हम व्यापक रूप से मनुष्य का भाग नहीं कर सकते। 'बिदेविपरिम' के सिद्धांतों के अनुसार (२३), (२४)।

है। मनोवैज्ञानिक जिसे 'अचेतन' कहता है और व्यवहारवादी जिसे 'जीवविज्ञान सम्बन्धी' कहता है, वे दोनों एक ही नहीं हैं। इसमें प्रतीत होता है कि अचेतन और चेतन दोनों एक समग्र पूर्ण के दो भाग हैं।

व्यवहारवादी और मनोविज्ञान विश्लेषक शरीर और मन को अलग-अलग मानते हैं। किन्तु हेस्टास्ट सिद्धान्त के समर्थक 'मन-शरीर' को एक समष्टि समझते हैं। वे मानसिक-शारीरिक क्षेत्र में बगल और आदृष्टि के महत्व पर बल देते हैं। टीच-डीक कहा जाए तो हम यह कह सकते हैं कि संसार में केवल एक ही समष्टि है और वह है सम्पूर्ण सत्ता। किन्तु किष्वात्मक भुविष्ठा के लिए हम उक्त समष्टि में से भी बहुत सी अलग-अलग पूर्णताओं की समष्टियाँ बना लेते हैं। उदाहरण के लिए अपने की प्रविष्टा को ही लीजिए। इस उसकी व्याख्या तभी कर सकते हैं जबकि हम शरीर और संसार दोनों के स्वल्प पर, जोकि दोनों परस्पर क्रिया करते हैं विचार करें। हम पानी पर नहीं चल सकते क्योंकि हमारे शरीर और पानी के स्वल्प अलग-अलग हैं। फिर जी किष्वात्मक प्रयोजनों के लिए हम अपने 'स्व' को एक ऐसी प्रणाली के रूप में मान लेते हैं जो एक बृहत्तर समष्टि के भीतर कार्य करती है। मनोवैज्ञानिक समष्टि को भी हम दो भागों में बाँट लेते हैं—एक स्व और दूसरी बाह्य परिस्थितियाँ। मनोविज्ञान 'स्व (आत्मा)' की प्रवृत्ति का अध्ययन करता है जो अपने-आपमें सापेक्ष दृष्टि से एक समष्टि है। 'मोस्ट' (पेक्टेड) वाली 'आत्मा' और 'मोटोमेटन' (बेकार्त) वाली 'स्वचलता' उत्पन्न से देह को जोड़ देने से मानव नहीं बन जाता। वह एक समष्टि के रूप में कार्य करता है, अलग-अलग भागों के रूप में नहीं।

परमाणुवादी मनोविज्ञान जो चेतना की धारा को अलग-अलग इकाइयों में विच्छिन्न करता है और इस बात पर बल देता है कि चेतना की यह धारा इन अलग-अलग इकाइयों की पारस्परिक क्रिया का परिणाम है, अब पुराना पड़ गया है। मनोवैज्ञानिक प्रमाणी से इस सिद्धान्त की पुष्टि नहीं होती। मस्तिष्क के कार्यों को अलग-अलग क्षेत्रों में होने वाली पृथक्-पृथक् इकाइयों में नहीं बाँटा जा सकता। शरीर की किसी भी क्रिया में होने वाली मस्तिष्क की प्रक्रिया का विशिष्ट लक्षण समूची प्रक्रिया का लक्षण है समूचे क्षेत्र की विशिष्टता है वह अलग-अलग क्षेत्रों में घटित होने वाली अलग-अलग प्रक्रियाओं का जोड़ नहीं है। हेस्टास्ट मनोविज्ञान का मत है कि चेतना की धारा विभिन्न घटकों (इकाइयों) का जोड़ नहीं है बल्कि वह एक ऐसी बगल और आदृष्टि है जिसमें हर अलग-अलग घटक समष्टि





सकते हैं।

यथार्थ सत्ता सभी जगह सम्मिश्र रूप में है। परमाणु में भी यही बात है। यह आवश्यक नहीं है कि 'स्व' यथार्थ रूप में अखण्ड और सरल न हो। सांक न यह स्वीकार किया है कि अपने अविध्यमत्त रूपों से भिन्न एक सरल अखण्ड वस्तु 'एक क्षिपी हुई वस्तु हो सकती है जिसे हम जानते न हों। इस में की वे मुस्लिमाँ धाव भी सही है जिनमें मनुष्य की आत्मा को एक सत्ता या एक ऐसा द्रव्य मानने का विरोध किया गया है जो किसी अख्याय्येय दृग से अपने समस्त घटकों के योगफल से कुछ अधिक है। यह द्रव्य-परीक्षणों से देखा नहीं जा सकता उसके अस्तित्व का कोई प्रमाण नहीं है। काष्ठ का कहना है कि स्व-आत्मा का प्रथम आत्म-विरोधी है क्योंकि जिसे हम जानते हैं वह कर्ता 'स्व' को ज्ञान की क्रिया का कर्म है, स्वयं कर्ता 'स्व' नहीं है। यदि आत्मा अविभाजी और परमाणु-स्वरूप है तो उसके अस्तित्व का ही कोई मूल्य नहीं उसके सतत अस्तित्व का तो मूल्य होना ही क्या? 'स्व' में कोई ऐसा तत्त्व नहीं है जो अन्त तक सतत रूप में 'स्व' के साथ तादात्म्य रखता हो। शरीर सतत रूप में बदलता रहता है उसमें हमें एक आर सति और दूसरी ओर उसकी पूर्ति की क्रिया अनवरत रूप में चलती रहनी है। विचार और भावनाएँ भी निरन्तर बदलती रहती हैं। व्यक्ति में कोई भी ऐसी मूर्त वस्तु नहीं है जो उत्पन्न और मष्ट न होती हो जिससे क्या न जा सकता हो या जिसमें परिवर्तन न होता हो। 'स्व' की पूर्ण सत्ता और विधिप्लुता उसके अखण्ड और सरल रूप के कारण नहीं है बल्कि उसके घटकों की एक विधिप्लु रचना के कारण है।

मन को अक्सर मानविक अवस्थाओं की एक शृङ्खला के साथ बड़बड़ा दिया जाता है। कुछ में दोनों चरम दृष्टिकोणों का विरोध किया—एक यह कि आत्मा वा 'स्व' अपरिवर्तनीय निरन्तर तत्त्व है और दूसरा यह कि वह लक्षिक है और हर क्षण बदलता रहता है। उसमें मध्यम मार्ग अपनाया और कहा कि आत्मा भूत में से उत्पन्न होती है और भूत ही उसका कारण है। यह परिभाषा की परिस्थितियों के प्रति अनुभवाओं की एक प्रणाली है। वह एक परस्पर सम्बन्ध समष्टि है जिसके सब भाग मिलकर कार्य करते हैं। समन्वय-समष्टि और अनसूत-असमष्टि मानव भी विश्व को एक समष्टि के रूप में ही देखता है। आत्मा मानविक अवस्थाओं का एक समूह नहीं है बल्कि वह एक समष्टि है।



हम किसी व्यक्ति को वही व्यक्ति तब कहते हैं जबकि कुछ समय तक उसमें कुछ विशिष्ट निर्धारित जिसे जाने योग्य सखन मौजूद रहते हैं। व्यक्ति का निर्माण जिन चीजों से हुआ है उनही संबंधित रचना में एक विशिष्ट मसल होता है और वही उस व्यक्ति का प्रकृतीय स्वरूप होता है। सामाजिक व्यवस्था प्रभावों के योगफल से भिन्न और कुछ अधिक होता है इसलिये वह उसके मामों (प्रभावों) और उनके कार्यों के स्वरूप को निर्धारित करता है। और तो और, व्यक्ति की प्रकृतिबला और विशिष्टता उसके प्रभु और जंगलियों की छाप तक में होती है, और उस विशिष्टता का फल अपराधियों को भोगना पड़ता है।

इसलिये व्यक्ति के अपने धर्म में एक लकाव है। वह एक भूमिका है जो हम जीवन के नाटक में धरा करते हैं वह हमारी प्रकृति की पहचान की एक वास्तविक अभिव्यक्ति है। हर व्यक्ति सत्ता को अपने विशिष्ट दृष्टिकोण में देखता है। मन के विचार से उपलब्ध बात सामग्री अनेक प्रकार से एक सत्ता के रूप में प्रकट की जा सकती है और जब तक उसे एक सूत्र में बाँध कर एक एकाकी समष्टि का रूप दिया जाता है तब तक एक एकाकी आत्मा रहती है। बहु-व्यक्तित्व की जो घटनाएँ देखने में आती हैं वे यह प्रकट करती हैं कि एक ही कालावधि या विभिन्न कालावधियों के लिए अपनी आत्मा या 'स्व' के सम्बन्ध में हमारी सकलनाई-भिन्न-भिन्न हो सकती हैं क्योंकि हम चेतना को बाँटते हैं और उसके सात्त्विक बाँट डूट जाता है। यदि व्यक्ति के अनुभव पूरी तरह से सुनिश्चित नहीं होते तो 'स्वत्व' अर्थात् व्यक्तित्व भी बीना और धुंधला होता है और वह अवस्थाकृत अवस्था में अवधारणों की एक गूँझला बन जाता है। इसलिये हमें बहु-व्यक्तित्व के उद्धारण मिलते हैं।

### ३. कर्ता के रूप में आत्मा :

आत्मा का एक सघटित पूर्ण रूप उसके कर्तृ रूप से भिन्न है। उसका एक सघटित पूर्ण रूप मनोविज्ञान का विषय है और उसका कर्तृ-रूप दर्शनशास्त्र का विषय है। सभी अनुभवों में हम एक ही देखते हैं—उसने एक अनुभव करने वाला प्रकृति कर्ता और दूसरा अनुभव का विषय प्रकृति कर्ता होता है। उसमें एक स्थायी प्रविष्टन होता है जिससे समस्त ज्ञान प्रत्यक्षज्ञान और धारणा सम्भव होत है। यह प्रविष्टन ज्ञान की आत्मा के लिए बाह्य विज्ञान ही अनिवार्य और महत्वपूर्ण तत्व हो मनोविज्ञान में हम उसकी जानकारी नहीं मिलती।

कभी-कभी यह कहा जाता है कि अनुभवों की शृङ्खला को यह ज्ञान होता है कि वह एक शृङ्खला है। सारी ज्ञान शृङ्खला ही उसक हर घट के ज्ञान में मग्नित है जिन सम्मत्ता कठिन है। इस में ज्ञान के कर्ता (ज्ञाता) को भी कम (ज्ञात) बना दिया है और उसने अनुसार धारणा भ्रम बटमाओं का एक डेर है क्योंकि वह मानसिक व्यवस्थाओं में कहीं भी 'मैं' को नहीं पा सका। किन्तु समय प्रत्यक्ष अनुभव की छाये (इम्प्रेशन) को धारणा या 'स्व' की क्रिया के बिना एक समग्र अनुभव में परिणत नहीं किया जा सकता। धारणा के बिना इस बात की कोई व्याख्या नहीं की जा सकती कि एक के बाद एक इत बलि से सुजरन वाले अनुभव परस्पर मिलकर एक ही व्यक्ति के अनुभव कैसे बन जाते हैं। साहचर्य का नियम इसकी व्याख्या करने के लिए पर्याप्त नहीं है। काष्ट का यह कहना ठीक ही है कि साहचर्य का नियम यह सिद्ध करता है कि एक धारणा वैसी चीज भी है जो महज अनुभवों के एक बतुरानीय डेर से कुछ अधिक है।

विनियम जैम्स का कहना है कि सुजरता हुआ विचार ही अनुभव की क्रिया का कर्ता है। जो कुछ पहले हुआ था है उसे वह अपने भीतर मग्नित कर लेता है और नये का धारणा करके और भी बढ़ जाता है। विचार ही विचारक है। लेकिन उनका यह दृष्टिकोण हमारे लिए समझना कठिन है क्योंकि एक व्यवस्था दूसरी को करने भीतर जैसे धारणा कर सकती है।

जम्ट बाई का मत है कि विनियम जैम्स ने ज्ञान की प्रक्रिया और वस्तु वस्तु को ठका जाता और ज्ञान को धारण में निभाकर गोलमास कर दिया है। उनका कहना है कि अनुभव के हर क्षण के तीन पहलू होते हैं—ध्यान अनुभव और उसका प्रस्तुतीकरण। इनमें से पहले दो पहलू धारणाबिन्दु हैं और तीसरा अनुभव का उद्देश्य है। बाह्य की दृष्टि में किसी वस्तु पर ध्यान केन्द्रित करने की एक के बाद एक होने वाली क्रियाएँ धारणा के अस्तित्व को सिद्ध करती हैं। बाई का यह कहना नहीं है कि स्मृति बिन्दु और दृष्टा की विचारों धारणाका स्वल्प है स्मृति विभिन्न या दृष्ट वस्तु या सामग्री उसका स्वल्प नहीं है। विचार ही धारणा का धारण प्रदान करती है वस्तु नहीं हालाँकि बातों को एक-दूसरे से जोड़ नहीं दिया जा सकता। सचिव धारणा अधिक स्वार्थ है जबकि ज्ञान की वस्तु हमेशा बदलती रहती है। किन्तु बाई ने 'कर्ता' या 'जो रूप स्वीकार किया है वह बहुत समुप है और उसकी वजह से अनुभव की व्याख्या करने के लिए ही की गई है।

बाद के इस विचार से हमें काष्ट का यह मत स्मरण हो जाता है कि हर धनुमन् में एक 'मैं' छोखता है' अवश्य रहता है। काष्ट का यह 'मैं' छोखता है' धाम तौर पर एक विस्तृत तार्किक धाकार माना जाता है जो चेतना की सभी श्रम वस्तुओं में सहचारी रहता है। यद्यपि इस प्रकार की अपरिवर्तनशील और निष्क्रिय सत्ता के जो कल जो कुछ भी बहो मान्य है और बही हमेशा रहेगी। सतत परिवर्तमान धनुमन् के साथ सम्बन्ध की कल्पना करना सहज नहीं है फिर भी इसकी कल्पना धनुमन् में विद्यमान संवेपण की व्याख्या करने के लिए की जाती है। इस संवेपण को ही समस्त पदार्थों के ज्ञान का आधार माना जाता है और उसी में चेतना एक आनुमतिक ऐश्वर्य का रूप प्रदर्शित करती है। काष्ट की शिक्षा की पहचान में यदि हम जाएँ तो हम देखते हैं कि वह आत्मा को एक धर्मोत्तरण मानने के विचार के पक्ष में नहीं है।

चतुर्ता का वर्ता और कर्म दोनों ऐसे तत्त्व हैं जिन्हें धर्म-धर्मन पहचाना जा सकता है किन्तु जिस समय धनुमन् हो रहा होता है उस समय उन्हें पृथक् नहीं किया जा सकता। धनुमन् एक प्रविष्टि-प्रकार है। दोनों धर्म-धर्मन हैं किन्तु एक पूर्ण के अर्थों के रूप में। यदि दोनों एक पूर्ण के अर्थ न होकर एक-दूसरे में विसृज्य स्वतन्त्र हों तो ज्ञान एक रहस्य बन जाता। समूचे धनुमन् में वे प्राथमिक प्रयासों के रूप में जुड़े मिले हैं। उसके परस्पर-विरोधी विचारों का हिस्से नहीं हैं। इन दोनों (ज्ञाता और ज्ञेय) से बाहर हम किसी ज्ञान की मूर्ति नहीं कर सकते क्योंकि ज्ञान एक धर्मन तत्त्व है। उसके पीछे और कुछ नहीं है। वास्तविक वर्ता प्रकृति आत्मा ऐसी वस्तु नहीं है जिसे हम ज्ञान में पा सकें क्योंकि वह स्वयं ज्ञान है। वह समस्त जगत् (श्रम वस्तु) सरीर और इन्द्रियों से मिल है वह स्वयं आनुमतिक आत्मा है। हम ज्ञान के वर्ता को किसी इन्द्र का बुन या किसी वर्ता का काम नहीं बता सकते क्योंकि वह ऐसे समस्त सम्बन्ध (धर्म-धर्मन सम्बन्ध और कार्य-कारण सम्बन्ध आदि) का आधार है। वह आनुमतिक आत्मा ही नहीं है बल्कि ब्रह्म सत्ता है जिसके बिना आनुमतिक आत्मा भी नहीं हो सकती। यह ही सत्ता है कि धर्म व्यक्तिगत को एक ही धनुमन् हो व एक ऐसे पदार्थ जगत् को ज्ञान जो सबकुछ लिए समान है। क्योंकि सबसे एक धर्म प्राथमिक आत्मा कार्य कर रही है। जो व्यक्ति धर्म को एक भीम आत्मा समझता है उग एक तभी वस्तु की अपेक्षा चेतना होती है जो उसे और उसके उद्देश्य और प्रयास को भीमन कर देती है। भीमन की चेतना का अर्थ है कि हमारे



नहीं है जो बाह्य (ऐक्सिडेंट्स) गलों से युक्त हों और बाह्य रूप से एक-दूसरे के साथ सम्बन्ध हों बल्कि वे एक परस्पर सम्बन्ध प्रणाली के अंग हैं। वे अनुभव या हमारे की प्रणिया के केन्द्र हैं क्योंकि वे अपने सम्बन्धों का मूलभूतमक संश्लेषण करते हैं। उनमें एक सापेक्ष स्वतन्त्रता और व्यक्तिनिष्ठता है हालांकि बिना स्वतन्त्रता और प्रणाली में वे विद्यमान हैं उसका साक्षात् स्वरूप उनका अनुकूलन प्रकट करता है। प्रत्येक आनुमनिक धारणा (जीवात्मा) स्वयं पूर्ण व्यक्ति होने के बजाय अपने से भी ऊपर की किसी सत्ता की अभिव्यक्ति है। यथार्थ पूर्ण सत्ता वा व्यक्ति में पृथक् पृथक् व्यक्ति और उनके परिवेश दोनों ही शामिल हैं और वे सब उसमें पृथक्करण की एक प्रक्रिया के द्वारा विद्यमान हैं, फिर भी धारण चेतन या धारण-निर्धारक मानव प्राणी पूर्णतः पृथक् व्यक्ति नहीं है। प्रारम्भ से ही उसका संसार भी उसका है यथार्थ होता है भित्ति कि वह स्वयं और उसके साथ उसकी आत्मोन्मत्त किया है उसकी अभिव्यक्ति की दृष्टि को प्रभावित करती है। व्यक्ति और संसार सह-अस्तित्व से रहते हैं और साथ-साथ बढ़ते हैं।

जीव विज्ञान की दृष्टि से हम विचार कर तो जीवन के केन्द्र वैसे कोई चीज नहीं होती। ज. ब. के शरीर के समस्त कोशों की सम्पूर्ण व्यवस्था से पृथक् कल्पना की ही ही जा सकती। उसका जीवन समूचे व्यवस्था के जीवन में केन्द्रित होता है। वनस्पतियों और प्राणी अपने परिवेश के साथ मिलकर एक 'समन्वित आत्मोन्मत्त' जीवन व्यतीत करते हैं। किन्तु मानवीय प्राणी अपने और अपने परिवेश के बीच में एक असमन्वित और अनियत पैदा कर देता है। जीव और उसके परिवेश में जो एकता प्रबलमानवीय स्तर के जीवों में हमें आश्चर्यजनक रूप में मिलती है वह मानवीय स्तर पर आकर हमें कुछ अभिप्रेत दिखायी देती है। यद्यपि मानव का मानव्य धर्म जीवों की अपेक्षा एक अधिक बड़े संसार से है और वह संसार उसमें राम राम में घनप्रतिष्ठ है तथा आत्मोन्मत्त जिवा प्रतिक्रिया के द्वारा वह उसमें भाग देता है तो भी मानव की धारण चेतना तथा और उसके संसार के साथ एक उन्मत्त पैदा कर देती है जो तत्त्व के भी विपरीत है और उसकी प्रकृति के भा। वह य. भूमि जाना है कि उसका हित सिर्फ़ उसके अपने ही नहीं है और अपने

२५५-२६ म. आर्टन ने लिखा है 'अस्तित्व और कारण के विचार में लार्सन ने जो धर्म अपने आखिरी वर्णों या जीवन सम्पत्ति है' (मैक्सवेल इन वरवोरे के सन्दर्भ में)। उ. लाइसेन एट लिबेनिस् (१९६), पृष्ठ ३३।

आपको एक पृथक् व्यक्ति के रूप में समझने समझा है। यद्यपि पृथक् व्यक्तित्व की नींव धनुमति काय के लिए आधारभूत है तो भी मूल ग दह समझ लिया जाता है कि वास्तव में ही व्यक्ति सर्वथा पृथक् है। व्यक्ति अस्थिर सन्तुलन की स्थिति में होता है। उसका अस्तित्व एक विभाजित जीवन का चिह्न है। वह प्रति विपक्ष शक्ति और अव्यवस्था से घरी हुई समामिति की एक प्रकृति है। जब तक व्यक्ति इस अवस्था की भावना में पड़ता रहता है तब तक वह अस्थिर और अपने घटकी आधार के लिए व्याकुल रहता है। वह अपनी इस पृथक्ता से परे जाने के लिए उद्योग करता है।

मानव तभी प्रगति कर सकता है जबकि उसकी इस धनुमति में बृद्धि होती जाए कि उसके भीतर एक विश्वव्यापी सत्ता काम रही है। प्रकृति की शक्ति का ज्ञान और ईश्वर की प्राप्ति के लिए प्रयत्न के द्वारा व्यक्ति अपने घटकी परिवर्तन के बीच एक स्थापित करने का उद्योग करता है। वह अपनी अस्थिरता को अपने में एक अधिक बड़ी सत्ता में पाता है। वह अनुभव करता है कि उसकी संतुलना का इलाज तभी हो सकता है जबकि वह समय समष्टि के प्रति आस्थावान् हो। जीवन की पूर्णता का अर्थ है समय की सेवा। इसीलिए वह मृत्यु की प्राप्ति के लिए उद्योग करता है आत्मा का निर्माण करता है और एक प्रकृति और महत्त्व के समार की प्रकृति के लिए प्रयत्न करता है। वह समय बनाना है परिवारों कुलों आदिवासी मन्दब्रह्मा और देशों का निर्माण करता है। ज्ञान बना मैतिलता और प्रेम ऐसे साधन हैं जिन्हें मनुष्य एक आध्यात्मिक विरादरी और एक ऐसी राह के महत्त्व के रूप में अपने ध्येय की पूर्ति के लिए करता है जिसमें प्रत्येक व्यक्ति का समष्टि में स्थान है और समष्टि की विभी-न्न-विभी-न्न में प्रत्येक व्यक्ति में स्थान है। हे बिना जैसे तु मुझसे है और मैं तुझसे हूँ उसी तरह के सब परस्पर ही एक हो जाते और हम सब भी आत्ममान् हो जाते। हम प्रसार की प्रकृति का ज्ञान हम और सेवा पर प्राप्त है जिसमें सब (प्राणियों) के प्राणियों की प्रकृति की अनेक अधिक बलिष्ठ और अधिक आत्मोपजात हैं।

मानवीय आत्मा की एक विविधता यह है कि वह जिसकर और नष्ट होकर समय नष्ट के लिए कार्य कर सकती है और अपने जीवन में समय समाज के उद्धार की प्रकृति रखती है। यह प्रकृति ही व्यक्ति में अन्तर्मित्र मित्र होता है। वह और नीच आत्माओं में नहीं प्रकृति होता है। आत्मा के दोहों का—प्रतिनीयता पृथक् अस्थिरता और सर्वव्यापक (विश्वर)—



एक साथ बढ़ते हैं और अन्त में पृथक्तरम सत्ता सर्वाधिक विस्त्रव्यापी सत्ता में विभिन होकर एक हो जाती है। यद्यपि प्रत्येक व्यक्ति (धर्म) अपने वास्तविक कार्य को समग्र सामष्टिक सत्ता (पूर्व) में पुरा करता है और उसी में अपना मूल्य और प्रतिष्ठा पाता है तथापि कोई भी व्यक्ति (धर्म) उतना व्यापक नहीं है जितनी कि समग्र सत्ता (पूर्व)। वह सीमित होना है क्योंकि वह अपने में बड़ी सत्ता में एक वैयक्तिक धर्म के रूप में होता है।

सोर्गों में आसकर पश्चिम के लोगों में मानवीय आत्मा के दरजे और स्वान को बहुत ऊँचा धाँकने की प्रवृत्ति देखी जाती है। ईकार्त ने अपनी पृथक् स्व-सत्ता की मुनिश्चितता के आधार पर ही हृदय वस्तु को सिद्ध करने का प्रयत्न किया है। वह बात आम तौर पर अनुभव नहीं की जाती कि आत्मा का विचार जो हृदय चीज की व्याख्या करना चाहता है और आत्मा की इच्छा जो हृदय वस्तु को पराभूत कर लेना चाहती है दोनों अपने-आपमें एक अधिक गहरी पूर्ण और समग्र सत्ता की अभिव्यक्ति हैं जिसमें व्यक्तिगत आत्मा और उसके ज्ञान तथा इच्छा का लक्ष्य दोनों का समावेश है। यदि आत्मा व्यापक होकर सर्वव्यापी आत्मा में विभिन नहीं होती तो मूल्य अपने-आप ही आत्मनिष्ठ बन जाते हैं और स्वयं आत्मा भी कुछ नहीं रहती। अनुभव नामक धर्मियों और भ्रमों तथा पराधीन और निराशाओं के बावजूद पूर्णता पाने के लिए सतत प्रयत्न करता रहा है उसने हमें समस्त बटनाओं को एकसूत्रता और समन्वय में इच्छित करने की चेष्टा की है। अन्तर को बाह्य अभिव्यक्त करने का भी उसने उद्योग किया है और उसमें उसे कुछ सफलता भी मिली है। उसके ये सब प्रयत्न और उद्योग यह सिद्ध करते हैं कि वह धर्मार्थ की दिशा में प्रयत्न करता रहा है। बिन मूल्यों के लिए हम प्रयत्न करते हैं वे हमारी सत्ता के साथ अभिन्न रूप से जुड़ हुए हैं। प्रकृति का सारा बटना भ्रम उस धर्म को अभिव्यक्ति है जिसे मनुष्य को समझना है। हमारा व्यक्तियों के साथ परस्पर किया प्रतिक्रिया करना एक-दूसरे को जानना और एक-दूसरे के साथ सामाजिक सम्बन्ध स्थापित करना—यह सब सिर्फ इसलिए सम्भव है कि हम सब एक ही प्रणाली और संस्कार के भंग हैं।

## २. धर्म और बुद्धि

समस्त प्रकृति के दो सर्वव्यापी भक्षण—अतीत के साथ सम्बन्ध और भविष्य का मुक्तन—मानवीय स्तर पर विद्यमान हैं। हिन्दू विचारवाण में मानव



ममभना चाहिए और न पुरस्कार और न दण्ड का कामनी सिद्धान्त । कारण, पुण्य कार्य का पुरस्कार और पाप-कर्म का दण्ड जीवन के सुख या दुःख नहीं हैं । मनुष्य और मनुष्य की पापविकृत वृत्ति को समुत्पन्न कर सकते हैं, उसकी मानवीय वृत्ति को नहीं । कारण प्रेम ध्यानम् है किन्तु वह कष्ट और पीड़ा सहन करता है और दूसरी ओर दुःख में एक प्रकार की निरुत्पन्न वृत्ति और ध्यानम् का भाव रहता है । प्रणम्य या मुरा और मौक्तिक समृद्धि या सारीर्यिक दुःख एक नहीं है ।

संसार में हर वस्तु कारण भी है और कार्य भी । उसमें घटीत की ऊर्जा संचित रहती है और वह भविष्य पर अपनी ऊर्जा का प्रयोग करती है । कर्म या घटीत के साथ सम्बन्ध का यह धर्म नहीं है कि मनुष्य स्वतन्त्र रूप से कोई कर्म नहीं कर सकता । बल्कि उसमें स्वतन्त्र कर्म तो घटितमिहित ही है । जो नियम हमें घटीत के साथ बाधता है वह इस बात का भी प्रतिपादन करता है कि हम कर्म के नियम को अपने स्वतन्त्र कार्य से परावृत्त कर सकते हैं । वह ही सत्यता है कि घटीत धर्मात् हमारे संचित कर्म हमारे मार्ग में बाधाएँ बनाएँ किन्तु वे सब मनुष्य की सृजनात्मक शक्ति के माये जसी माया में भ्रम बाधेयी जिस माया में उसमें बमोरना और दृष्टार होयी । कर्म के सिद्धान्त में कहा गया है कि जो व्यक्ति बितनी शक्ति का प्रयोग करेगा वह उतना ही नल पाएगा । जिस व्यक्तिगत जीवनात्मा की सृजि के प्रति अनुकम्पा करेगा और साथ ही उसे पूरा करेगा । प्रकृति मनुष्य की प्राप्ति पूर्ण पुकार का उत्तर देगी । 'जैसी उसकी इच्छा होती है' वंसा ही वह सत्य सामने रखता है । जैसा उनका भस्म होता है वंसा ही वह कर्म करता है और वंसा वह कर्म करता है वंसा ही अपने लिए फल संचित करता है । 'मैं तुम्हें सब कहता हूँ कि जो व्यक्ति इस पर्वत से कहूँगा कि 'यहाँ से उठो और समुद्र में गले जाओ' और इस बात में ठीक भी सन्नेह नहीं करेगा कि जो-कुछ वह कहता है वह भवश्य होगा उसकी यह बात बकर पूरी होगी ।' अब इसा ने कहा था कि 'इन मन्दिर को गल कर दो और मैं तीन दिन में इसे फिर बना कर दूँगा' तो उसका अभिप्राय यही था कि हमारे भीतर जो भावना और निरुत्पन्न-प्राप्ति बाधमान है वह मौक्तिक संसार से ग्यावा शक्तिशाली है । यदि हमसे सच्ची लगन और धाकाता हो तो बुनिया की कोई वस्तु ऐसी नहीं जिसे हम पा न सकें । प्राप्ति के प्रति अभीष्टता निरुत्पन्न प्रकृति का नियम है । इस प्रकार कर्म-सिद्धान्त के दो पहलू हैं एक बिना और दूसरा अनागत एक अतीत का साधन और दूसरा बीजम् ।

की सुखानामक स्वतन्त्रता।

मानव की प्रकृति में विद्यमान यह प्रेरणा जिससे वह न केवल अपने-आप को एक निश्चित स्तर पर कायम रखना चाहता है बल्कि एक उच्चतर स्तर पर पहुँचना भी चाहता है। मनुष्य में चेतन हो जाती है और वह जीवन और प्रगति के नियमों का ज्ञान-बुझकर अनुसरण करता है। 'यद्यत्क मीरा पिता (ईश्वर) मुझ धर्म से जाता रहा है और मैं धर्म बढ़ता रहा हूँ।' प्रकृति की सन्तानों में मानव ही सबसे पहला प्राणी है जो 'मैं' कह सकता है और समझ-बुझकर चेतन भाव से पत्थार को एक आकार प्रदान करने में 'पिता' के साथ जो प्रकृति का नियन्त्रण और निरूपण करने वाली शक्ति है। माहोय कर सकता है। वह जब मानव (सब इस मन) जगत् की मध्य और घमान एक भूमि न भरी हुई बुद्धि को एक बौद्धिक दिशा प्रदान कर सकता है। हम इस बात से इनकार नहीं कर सकते कि मानव प्राणी स्वतन्त्र रूप से कर्म कर सकता है। यही ही उन कर्मों का उत्पन्न विना ही वास्तव में घायल हो। जीवितमा में उसी प्रकृतियों वास्तविक और बाह्य परिस्थितियों को अपने परिधम में बदलने और उन्हें अपने प्रयोजन के अनुकूल बनाने की प्रेरणा विद्यमान रहती है।

मानवीय स्वतन्त्रता की समस्या जीवितमा और इच्छा के बीच ग्रेड में कुछ उसका ही गई है। इच्छा भी धारणा ही है किन्तु वह उसका नित्य रूप है और इच्छा की स्वतन्त्रता का धर्म वास्तव में धारणा की स्वतन्त्रता है। यह धारणा के द्वारा किसी वस्तु का स्वयं निर्णय और विचार है।

एक तर्क यह भी दिया जाता है कि धारण-निर्णय वास्तव में स्वतन्त्रता नहीं है। धारणा अपने चन्द्र से परिभाषित हो या बाहर से दोनों में कोई ठोस नहीं है। अपने ओष्ठर के गिर्य में प्रथम बाता मण्ड और बाह्य से बोरी में कलापा जाने वाला मण्ड दोनों में कोई चन्द्र नहीं है। दत्ता हा समान रूप में वास्तविक है। इसी प्रकार धारणा भी एक लगभग स्वयंसेवक यन्त्र है। जो धारणा धारणन प्रदान करता है वह धारणा प्रकृति में विद्यमान एक तन्त्र के धारण से बना करता है। वह धारण उसी धारणा का धर्म बन जाती है। यदि हम धारणा के वास्तविक तन्त्र का विवेचन कर ता हम देखेंगे कि उनमें से किने ही तरह विवेक के प्रभाव में निर्दिष्ट या धारणा में निर्दिष्ट है। यदि व्यक्ति का विचार या चरित्र एक नुसार विचार प्रक्रिया की उन्नति है तो अपने धर्म का इन दोनों की

उपज है कभी स्वतन्त्र नहीं माने जा सकते। हो सकता है कि स्वतन्त्रता की धनु भूति आत्मा का जो वर्तमान के प्रत्यक्ष क्षण में रहती है और निर्गमिक घटीत की परमाह नहीं करती भ्रम हो। किन्तु इन सब आपत्तियों और तर्कों के उत्तर में यह कहा जा सकता है कि मनुष्य की धारणा एक सामष्टिक और सम्बन्ध प्रयत्नी सत्ता है। वह धर्म प्राणियों वनस्पतियों और परमाणु में पाए जाने वाले सम्बन्ध प्रयत्नी रूप में ही अधिक संक्षिप्त है। धारणा निर्गम का धर्म धारणा के किसी एक प्रसङ्ग द्वारा निर्णय नहीं बल्कि समग्र धारणा द्वारा निर्णय है। यदि व्यक्ति अपनी समस्त प्रकृति का उपयोग नहीं करता विभिन्न सम्भावनाओं का अध्ययन कर उनमें से ऐसी सम्भावना को नहीं चुनता जो उसकी समस्त प्रकृति के अनुकूल हो तो उसका कार्य वास्तव में स्वतन्त्र नहीं कहा जा सकता।

प्रकृति का कोई भी पहलू ऐसा नहीं है जो विमुख रूप से नियन्त्रण या 'भावप्रयत्ना' से ही परिचालित हो रहा हो। तथापि पूर्ण स्वतन्त्र केवल ईश्वर ही है और जीवात्मा पूर्ण स्वतन्त्र सिद्ध नहीं हो सकती है जबकि वह पूर्ण सत्ता के साथ सब प्रस्तित्व में रहे। मानव की स्वतन्त्रता पूर्ण नहीं होती कभी कम और कभी अधिक होती है। हम अधिकतम स्वतन्त्र तब होते हैं, जब हमारी सम्पूर्ण आत्मा सक्रिय होती है उसका कोई एक अंग नहीं। सामान्यतः हम अपने परस्परगत या आध्यात्मिक 'स्व' के अनुसार कार्य करते हैं और कभी-कभी अपने प्रयत्नात्मक स्व के स्तर पर उतर आते हैं।

स्वतन्त्रता का धर्म सम्बन्धित नहीं है और न कर्म का धर्म नियति है। मानव जब अपनी इच्छा में चुनना करता है तो वह बिना किसी प्रयोजन या कारण के नहीं करता। यदि हमारे कर्मों का घटीत से कोई सम्बन्ध न हो तो हम पर घात-आप में मुबार करने की न तो कोई नैतिक जिम्मेदारी होती और न ही सुझाव। अनिर्धारित प्रारम्भ और अनपेक्षित घटनाएँ पीछे सत्ता और मानवीय समारोहों में सम्मिलित हैं। कर्म की स्वतन्त्रता साक्ष्य का अर्थ नहीं है। स्वतन्त्र कर्म भी प्रकृति के भीतर ही होते हैं। स्वतन्त्रता का धर्म स्वतन्त्रता या स्वतन्त्रता नहीं है क्योंकि हमारा घटीत संबंध होकर हमारे साथ रहता है। हमारा स्वतन्त्र हमारा घटीत इतिहास का निबोध होता है। जो कुछ हम कर हमें वह हमारा उम्र में ही प्रकट हो जाता है जो इस समय सक्रिय है और घातक रूप से हमें विवश कर रहा है। हर व्यक्ति की कार्य की स्वाभाविक स्वतन्त्रता का निर्धारण होता है। किसी भी व्यक्ति के लिए सम्भावनाओं का

एक निश्चय्यार्थ नहीं होता। हमारी प्रकृति की अनेक सम्भावनाओं को ठा पक  
 मर ही नहीं मिलता। ब्रह्माण्ड का प्रभाव कुछ सम्भावनाओं का विरहित हान देता  
 है और कुछ को मुरझा देता है। इसके अभाव में हमारी प्रकृति में जो स्वतन्त्रता  
 है वह भी हमारी स्वतन्त्रता का बोझा दे जाती है। जब हम कोई कार्य करने का  
 मकसद करने हैं तो हमारा मन उसमें विग्न होता है। जो वह पहुँचे या। जब एक  
 सम्भावना वास्तविकता का रूप धारण कर लेती है तो वह 'अनिवार्यता' बन जाती  
 है। अतीत हमारे वर्तमान में प्रयुक्त होकर रूप लेता है। किन्तु वर्तमान में आ  
 जाने से वह कटकर अवासीन नहीं हो जाता। अतीत का प्रतिरोध करने से विपत्ति  
 की आशंका है। वह उकर सम्भव है कि हम अतीत में एक नये जीवन को जन्म दें।  
 केवल 'सम्भव' तक ही हमारी स्वतन्त्रता का क्षेत्र सीमित है। मानवीय जीवन में  
 हम वर्तमान द्वारा प्रतिरोध और अतीत द्वारा निर्धारित अनिवार्यता दोनों का ही  
 सामना कर रहे हैं। किन्तु अनिवार्यता का अर्थ एसी नियति नहीं है जिसका मर  
 हम प्रतिरोध कर सकें हैं और न जिस बोझा दे सकें हैं। यद्यपि आत्मा पूर्ण  
 निर्धारित ब्रह्माण्ड (नियति) में अन्तर्गत म सर्वथा मुक्त नहीं है। तो भी वह अतीत  
 का कुछ एक तत्त्व पराभूत कर उसे नये रूप की ओर प्रवृत्त और निर्धारित कर  
 सकती है। मनुष्य द्वारा स्वतन्त्रतापूर्वक अपने कार्य के चुनाव का एक ही अनिवार्यता  
 (नियति) के ऊपर अपनी स्वतन्त्रता को प्रतिष्ठित करना। इस स्वतन्त्रता में बड़ा  
 'अनिवार्य' को अपने लिए उपयोगी बना लेता है और इस प्रकार वह अपने-आपका  
 अन्तर्गत अन्तर्गत में मुक्त कर लेता है। 'मानव वर्तमान स्वतन्त्र' है। वह नियति का  
 शब्द का निर्माण नहीं है न वह अनिवार्यता ब्रह्माण्ड की धार में अन्तर्गत  
 मकड़ी है। वह निष्क्रिय हाथों अतीत को स्वीकार करने के अभाव में अविध्य को  
 अविध्य रूप में अपनी इच्छा के अनुसार हान कर लेता है। अतः उसके लिए एक  
 मुक्तता भी बन सकती है और बाधा भी। जब-कुछ हम बात कर निर्भर है कि  
 हम उस क्या बनाते हैं। न कि हम बात कर कि वह हम क्या बनाते हैं। जीवन एक  
 निर्दिष्ट दिशा में ही बढ़ने के लिए बंधा हुआ नहीं है। जीवन एक सारा अन्तर्गत है।  
 यदि है और अतीत अन्तर्गत की बुद्धि कुछ-न-कुछ घटा है अनिवार्यता होती है। यद्यपि  
 अविध्य अतीत का ही परिणाम होता है। अतः वह हमें यह न देती बना करने  
 कि वह क्या होता है। वह सब-कुछ पूर्व-निर्धारित रूप में ही होता है और स्वतन्त्रता  
 अतीत की कोई बाधा नहीं है। न मानवीय जीवन एक अन्तर्गत अविध्यता के निर्धारित

घोर कुछ नहीं है।

जब घोर नियम में बेबा हुआ यह ब्रह्माण्ड हमारी स्वतन्त्रता की माँग को धरम मनेगा। जीवन एक ताप का खेल है। इस खेल में पत्ते बाँटकर हमारे हाथों में वे दिये गए हैं। हम उन्हें अपनी इच्छा से चुनकर नहीं लेते। ये पत्ते हमारे पूर्व-संविष्ट कर्म हैं। किन्तु इन पत्तों को हम सोच-समझकर व्यवस्थित कर सकते हैं। घरे बोल सकते हैं घोर भावें बन सकते हैं। हम पर बन्धन सिर्फ इतना ही है कि हमें खेल के नियमों के भीतर रहना होना। जब खेल शुरू होता है तब हम अधिक स्वतन्त्र होते हैं किन्तु जब खेल जाने बढ़ जाता है। घोर हमारे लिए बालों का चुनाव सीमित हो जाता है तब हमारी स्वतन्त्रता कुछ कम हो जाती है। किन्तु अन्त तक चुनाव की कुछ-न-कुछ स्वतन्त्रता बनी ही रहती है। एक धक्का सिलाई अधिक बालों की सम्भावनाओं को खेल मैदान कराव सिलाई नहीं। सिलाई जितना होधमार होगा उतनी ही अधिक सम्भावनाओं और विकल्पों को खेल मैदान। धक्के पत्ते जाने पर भी नन्वा सिलाई अपना सारा खेल बिनाइ सकता है, किन्तु उसके लिए भाग्य या नियति के प्रकोप को बोधी नहीं ठहराया जा सकता। हो सकता है कि पत्तों को जिस ढंग से बिबाया गया है उससे इन तन्तुष्ट न हों फिर भी हम खेल पसन्द करते हैं और खेलना चाहते हैं। हो सकता है कि कभी-कभी परिस्थितियों के घाँबी-तूफान बहुत प्रबल हों और बड़े-बड़े भी उनको खेल न सकें। महान् आत्माएँ इस खेलना से बहुत गहरी शान्ति अनुभव करती हैं कि विश्व का यह घाड़ी छान् विजयें कभी परम शीतल्य और भयानक होती हैं और कभी निरान्त अन्धकार और भयकरता जिसमें मनुष्य अपने कर्तव्य और नियति को पाता है किन्हीं शक्त उद्घर्षों के अधीन नहीं किया जा सकता। ऐसा प्रतीत होता है कि इसका एक अपना जड़ धम है जिससे हम अनभिज्ञ हैं। शीर्षाध्य नियति नहीं है, ईश्वर का विधान है।

कर्म का सिद्धान्त नियति के सिद्धान्त का समर्थन नहीं करता। कुछ लोगों का विश्वास है कि कुछ आत्माओं के विनाश का पहले से नियत होना ही ईश्वर की सर्वोच्च सत्ता सिद्ध करता है। ईश्वर को अपने बीबों के साथ सही तरह बखेला व्यवहार करने का अधिकार है जैसे कि कुम्हार को अपनी मिट्टी के साथ। अन्त पौन ने विनाश के लिए बड़े बड़े क्रोध के पाशों का जस्मेन किया है। नित्य जीवन ईश्वर की कृपापूर्ण खेल है जो उसके कृपापाशों को ही मिलाता है। किन्तु ईश्वर की सर्वोच्चता का यह दृष्टिकोण नैतिकता के विरुद्ध है। ईश्वर का प्रेम

मनमाना नहीं वह भी नियम के अनुसार बनता है।

मानवीय असफलताओं को जब हम देखते हैं तो कम क सिद्धान्त में हमारा विश्वास हमें एक सहानुभूतिपूर्वक दृष्टिकोण से धीरे-धीरे कम करने के सामने प्रस्तुत करने के लिए प्रेरित करता है। जितना जितना हमारा ज्ञान बढ़ता जाता है उतना-उतना हमारा उच्चता का अभिमान कम होता जाता है। कर्म में विश्वास हममें सच्चे म्याय या दान-गुण्य की भावना पैदा करता है जो भाव्यात्मिकता का मार-तत्त्व है। हम अनुभव करने लगते हैं कि मानव जितना असह्य और असमर्थ है। जब हम गरीबों के बिहस जीवन को देखते हैं तो अनुभव करते हैं कि कर्म का सिद्धान्त जितना सही है। यदि वे मुक्त और धनवान् हैं तो हमें वह भावना चाहिए कि उनके लिए हममें जितना मांग को बुझने का मौका ही जितना था। वे दुष्ट उतने नहीं जितने कि सभाय हैं। इनके प्रतिरिक्त असफलताएँ पाप का नतीजा जितनी नहीं जितनी कि गलतियों का नतीजा है जो हम हमारे बिनाप की ओर स जाता है। धीरे-धीरे रचना में मरत्य को व्यक्तित्व रूप में उनका उत्तरदायी नहीं माना गया जितना कि परिस्थितियों और मोक्ष के निश्चयों का। धीरे-धीरे देखी की बहानी हम बघाती है कि जिस प्रकार पुत्र प्रयत्न करने पर भी वह अपने-आपको धन पिता का इत्यादी धन धरती माना के साथ बिबाह करने में जो उसके भाग्य में बड़े ब बचा नहीं गया। हमारे के भाग्य में हैक्टर और लड़ोमाय का एक-दूसरे से अलग होना नियति का एक और उदाहरण है। ऐक्यवीर्य के नाटकों में भी कलाकार का हम अपने पापों को अपनी दुर्बलताओं में ही उनके मध्य की ओर ल जाने हुए देखते हैं। मीयर में यह बुद्धिमान धरमपूजक भूमि के रूप में और ईकवेस में व्यक्तित्व मरत्वावाता के रूप में दिखाई देती है। कलाकार हमें इन धारणाओं को बीजावरण रूप में दिखाता है। समय का निर्यात बकरा जाता है और उसकी इच्छा यकिन विधम में पड़ जाती है। वह जीवन और मृग्य होना पर मजबूर बनता है और यह निश्चय नहीं कर पाता कि दोनों में से कौन अधिक गराब है। व्यक्तित्व का धन और मरत्वावाता में प्रेरित होकर मरत्वेय सब बह गड़बड़ा देता है। धीरे-धीरे धरती पानी का मार दातता है और फिर धारमपाव भी कर देता है क्योंकि एक ईश्वर नामनावरण एक कलात्मक दिखाता है। जब हम इन ईश्वरी धारणाओं का प्रतिबुद्ध धारणियों के साथ मरत्य में टूटने देखते हैं तो हमें उनमें सहानुभूति ज्ञानी है। कारण ऐसा हममें से किसी के भी साथ हो सकता है। हम भी उन बहमनाया में जितने



उन्हें छोड़ बासा मुक्त नहीं है—चाहे हम उन्हें मुक्तता बसलुमन अनिश्चितता  
 प्रकाश पावसवन-यरी महत्वाकांक्षा और स्वार्थपरता कोई भी नाम दें। श्रीक  
 साहित्य की बुद्धान्त रचनाओं में बुरे बह-नसनों को जो स्वाग दिया जाता था  
 आज वह धर्मशास्त्र के सर्वशक्तिमान सिद्धांतों ने ले लिया है। संसार के हजारों  
 नीचवान पित्रों में बन्धु पत्नी की भाँति समाज की लाह की बीमारों से धर्म प्रपन  
 सिर टकरा रहे हैं। उनमें हम समस्त बुद्धान्त साहित्य का सार देखने हैं—एक  
 महात्मा बन्धु को टटकर नष्ट होते देखते हैं किसी उदात्त भाव को गिरकर बकना  
 बुर होते देखते हैं। अपनी नियति के कुर्बान भार से टूटते हुए इन लोगों के सम्मुख  
 हम सिर्फ सिर ही झुका सकते हैं। मानवीय आत्मा की कष्ट सहने और प्रसंग  
 बलगत हो जाने की क्षमता अपार है। उन बपीव लोगों को देखिए, जिन्हें संसार  
 नीच और पतित समझकर उपेक्षा से बगल से निकल जाता है। यदि सिर्फ हमें यह  
 पता होता कि के-किन अवस्थाओं में से गुजरे हैं तो हम उन्हें अपने साथ रखकर  
 प्रसन्न होतें। यह समझना भूल है कि दुर्भाग्य सिर्फ उन्हीं पर आता है जो उसके  
 अधिकारी हैं। यह सारा संसार एक समष्टि है, जिसमें हम एक-दूसरे के साथी हैं  
 इसलिए हमें एक-दूसरे के लिए कष्ट उठाना और सहानुभूति रखनी चाहिए।  
 ईसाई धर्म के अनुसार विश्व आत्मा ही स्वयं कष्ट उठाकर सिद्ध करती है कि  
 कष्ट सहन करने में कितनी महानता है। स्वभा को सहना कष्ट को बरदाश्त करना  
 उन भोगों का भुज है जिनमें धार्मिक क्षिति है। यह मानवता की धार्मिक  
 सम्पदा में बूँद करता है।

## ६ भावी जीवन :

अपि सर्वाधिक प्रभावशाली धर्मशास्त्र और धर्म मृत्यु के अनन्तर  
 जीवन के प्रश्न पर मौन हैं कम-से-कम वे अस्पष्ट तो अवश्य रहे हैं तथापि हमारे  
 कुछ धार्मिक मत हम यह विश्वास करने के लिए प्रेरित करते हैं कि आत्मा का  
 भविष्य उसी तरह स्पष्ट प्रकाशित है जैसे किसी रत्नमय का हरब उस पर पड़ रहे  
 दीपकों के प्रकाश से प्रकाशित रहता है। उनके अनुसार सारा भविष्य बिलम्ब  
 साफ जाहि है। भविष्य की गहराइयों का पूरा नक्शा संसार है। स्वर्ग और नरक  
 न मृत्यु-न स्पष्ट और सर्वथा ज्ञात है। जो सोच यह विश्वास करते हैं कि मरने-  
 नर जीवन एक ऐसा नभ्य है जो ईश्वर ही हम पर प्रकट करता है। या जो यह  
 मानते हैं कि सारा न भिन्न आत्मा-जैसी कोई चीज नहीं है। उनके लिए मृत्यु के

उपरागत जीवन कोई महत्त्वपूर्ण प्रश्न नहीं है। भौतिकवाद के स्मृत और प्रपरि  
वृत्त सिद्धांत का जो मृत्यु के बाद जीवन का स्वीकार नहीं करता। आत्मा का  
आविर्भाव के मिथ्या के साथ ऐसा नहीं बैठता। यदि आत्मा शरीर में पैदा नहीं  
हानी शरीर मरने तक उसका आविर्भाव करता है तो वह शरीर के मरने हो जाने पर  
मरने नहीं होती।

कठिनाई यह पैदा होती है जब हम भावी जीवन के स्वप्न की व्याख्या  
और लक्ष्य करने लगते हैं। पुनर्जन्म के सिद्धांत पर विचार करने में पूरा हम का  
अन्य सिद्धांतों—वैयक्तिक अमरता और सौभाग्य अमरता—पर विचार  
करने।

### ७. वैयक्तिक अमरता

जो लोग वैयक्तिक अमरता का प्रयत्न करने हैं वे या टीक-टीक नहीं जानते  
कि उसका अभिप्राय क्या है। अमर प्रिय के विमुक्त हाथ का स्पर्श चाहते हैं, उस  
आवाज को सुनना चाहते हैं जो सब धाम्त हो गई है। इनके अर्थों में हम यह चाहते  
हैं कि व्यक्ति हमेशा जीवित रहे। उसका शरीर मर और उनके अन्तर एक नई  
नई हमेशा बने रहे। अर्थात् हम उस पर जो भी कायम रखना चाहते हैं जिस हम  
देख और छु मर और उनमें रहने वाले को भी। अगर मर पड़ने हो जाए तब उसमें  
रहने वाला किरायेदार बचा रहे तो हमें तब तक नहीं होनी। जब हमारा बच्चा  
मर जाता है तो हम अपने छोटे हुए बच्चे को ही देखना चाहते हैं। उसकी जगह  
जिन्नी करिब को नहीं। हम उस व्यक्ति को चाहते हैं जिससे हम प्यार करने प  
दिष्ट आत्मा का सब बाध्य विषय और ईश्वर की महिमा में अर्पित विमो व्यक्ति  
को नहीं। उस देवदर का हमारे हाथ-जवान उड़ जायेंगे। बचपन की बात हमें  
यह पूछा जाय कि हम अपने व्यक्ति जीवन के निरन्तर का अमर बनाना चाहते  
हैं—मृत्यु के समय के शरीर को बाध्यता के शरीर को या जन्म के समय के  
विमुक्त का। जब हम न अमर जीवन को अपने और न अमर जग को। वास्तव  
चाहें वह जीवन हो या और कुछ। यदि वह अमर और अविनाश है तो  
हम उनमें ऊँच जायेंगे। कुरातीदिल व हांगामिन की प्रविष्ट मायका-महानो व  
पाने लिए महान प्रवीण जीवन की पुनः भाग को भी। हमें में कुछ मात्र मायका  
वह मरने के जीवन का समय और जीवन की अमरताएँ एक साथ रहनी हैं।  
विष्णु के मत नहीं जानते कि इन बातों का अर्थ में क्या नहीं है। जिस

हम चाहते हैं उसे जानते नहीं और जिसे जानते हैं उसे चाहते नहीं।

### ८. सोपायिक धर्मरता

सोपायिक धर्मार्थ-सहित धर्मरता का सिद्धान्त अब लोकप्रिय होता जा रहा है। चास ठीक से ईसाई विचारकों में। सोरब का कहना है कि धर्मरता व्यक्ति होते हैं जो अपने भीतर होने ऊँचे मूल्य को साकार और मूर्त कर लेते हैं कि उसके कारण वे समय पूर्व के अपने अपने व्यक्तिगत अस्तित्व को छोड़ते नहीं। प्रोफेसर प्रिमल-मैटिघन इस विषय में लोत्वे के अनुयायी हैं। उनका कहना है कि 'धर्मरता हर मनुष्य की आत्मा में नैसर्गिक रूप में विद्यमान नहीं है और न वह कोई विलस्यी गुण है जो मानव-रूप धारण कर जन्म लेने वाले हर व्यक्ति को दिया गया है। एक सुखी आत्मा का जन्म सतत प्रयत्न के बाद होता है और उसे कायम रखने के लिए भी जैसे ही प्रयत्न की आवश्यकता होती है क्योंकि उसके विघटन का खतरा हमेशा बना रहता है।<sup>१</sup> जिस प्रकार बीमों की प्रतिबीजिता के लिए वह आवश्यक धर्म है कि वे अपनी परिस्थितियों और परिवेश के साथ सामंजस्य स्थापित करें। उसी प्रकार मनुष्य की आत्मा भी उसी प्रतिबीजित धर्मार्थ कायम रह सकती है। जबकि वह अपने ईश्वरीय परिवेश के साथ सामंजस्य स्थापित करे। धर्मरता हमारा नैसर्गिक जन्मसिद्ध अधिकार नहीं है वह एक ऐसा पुरस्कार है जो हमें जीतना पड़ता है।

यह सिद्धान्त मुक्तिमुक्त प्रतीत होता है क्योंकि इसमें हम प्रतिबीजिता धर्मरत और धार्मिक साधन को निरवधिक विषय जीवन मान लेते हैं। मृत्यु के समय हमें वे प्रत्यक्ष हर किसी की स्थिति उस पूर्वता से नीचे के बरजे की होती है जो हमें धर्मरत का अधिकार प्रदान करती है। यद्यपि हम यह स्वीकार कर सकते हैं कि नित्य जीवन सभी धर्मरत आवश्यक पूर्वता की प्राप्ति पर निर्भर है। तथापि हमें यह स्वीकार करने की आवश्यकता नहीं है कि वह विद्यालय मानव-संस्था को इस निरव धर्मरत की अधिकारिणी नहीं है। इस जीवन के बाद नष्ट हो जाती है। यद्यपि धर्मरत के अधिकारी केवल पुण्यात्मा ही हैं, तथापि पुण्यात्मा और पापी दोनों का ही जीवन मृत्यु के बाद भी कायम रह सकता है। यह कहना सही नहीं है कि ईसाई धर्मधारण के अनुसार पापियों और दुष्टत्वायो का जीवन-जीवन मृत्यु के बाद समाप्त हो जाता है। नैसर्गिक ईसाई सम्प्रदाय में उनका अस्तित्व भी

अश्रम माना गया है जो ईश्वर के प्राचीर्वाह और बरवान से बचिन रह गए हैं। इस प्रकार धर्म जीवन और पूर्ण बिनाए से जो ही विकस्य नहीं है अन्य रूप में भी मृत्यु के बाद अस्तित्व कायम रह सकता है।

प्रोफेसर प्रिगस-वैटिमन का मत है कि भक्ति जीवन का महत्त्व ठीक रह सकता है जबकि धर्मरता सांपादिक प्रवृत्ति घट-बृद्धि हो। लोगो को यह विश्वास दिलाया कि वे चाहे जो-कुछ करें धन नला ही हुमा उन्हे यह समझान का प्रयत्न और प्रभावकारी ठीक नहीं है कि वे इन जन्म में जो भी निश्चय अपने लिए करत हैं उसका बहुत भारी महत्त्व है और वह उन्हें छोच-लमझकर करना चाहिए, क्योंकि वह उनकी धारणा को धारण की बहियों में बकड़ देता है और उससे घुटकारा पाता उनके लिए बहुत कठिन हो जाता है।<sup>१</sup> मरिन उनका यह तर्क सही नहीं है। कर्म का सिद्धान्त हमारे इह-जीवन और इह-काल के कार्यों को बहुत महत्त्वपूर्ण मानता है और साथ ही अतिजीविता (मरवाइवल) की भी माँग करता है। यदि मानव-आत्मा इस जीवन में एक स्थायी बर्हत्त्य और मध्य को सामने रखकर अपने मन की प्रवृत्तिता उत्तरदायी कर नहीं तो यह आवश्यक नहीं कि उनका ऐकान्तिक विमोचन हो जाए। इन विचार का मान लने पर यह बतपना करना पड़ित होया कि उन प्रसंग्य बर्णों और पिगुमा का क्या होया या वास्तविक अस्तित्व का अवसर पाए बिना ही इन जीवन में चल गए, यहाँ तक कि बहुत से बयस्क मीठ के समय वास्तव में बर्ष ही होते हैं। यह निश्चय करना सहज नहीं होया कि क्या नरिसिष्टता सम्भव और सामंजस्य प्राप्त करना ही अतिजीविता के लिए आवश्यक है। हमसे ये बहुत से ऐसे जेदि शिष्टे मृत्यु के समय तक भित्त मृत्यु का इनका बाव नहीं हो चुका होया कि धर्म जीवन में उनका और अधिक पूर्ण रूप में प्राप्त करने की उनक लिए सम्भावना हो। हम जैसे जीवन जीना चाहिए यह हम प्रायः उन समय जानते हैं जब धारा जीवन गरम हो चुकता है। प्रोफेसर प्रिगस-वैटिमन जब ही यह जान कि 'शिष्टे' जीवन का एक बार प्राप्त कर उनका अपनी भक्ति अनुप्राण नहीं किया उनको मृत्यु के बाद दूसरा जीवन प्राप्त होने की कोई आशा नहीं है<sup>२</sup> और भक्त ही मानव-जगत् का धार्मिकी की विमान लक्ष्य के पूर्ण और एकात्मिक बिनाए में उठे बार्ध बिम्बा और उठ ब न हो तथापि हमें इन सम्भावना की बतपना करना

१ रि. अर्जिन्का अर्क इन्क 'डी' (१९५५) ५५ ३२०४।

२ रि. अर्जिन्का अर्क इन्क 'डी' (१९५५) ५५ ३२०४।

कठिन और असंगत प्रतीत नहीं होता है कि यदि सब मनुष्यों को कुछ और ज्यों का मीठा दिया जाए तो वे भी प्रेम और अच्छाई अपने भीतर निहित कर पुष्पार्चन कर सकते हैं। इसके प्रतिरिक्त गहन प्रेम की शक्ति इतनी बड़ी है कि वह पतित-ने-पतित आत्माओं को भी यह अनुमति करा सकती है कि वे अपने दिरे हुए हैं इसमिए उनके भी उधार की माया की जा सकती है। इतिहास ऐसे पापान्माओं के उदाहरणों से भरा पड़ा है जिन्हें एकाएक ज्ञान प्राप्त हो गया किन्तु यदि मनुष्य उनके जीवन को सम्यक कर देती तो उनके जीवन का उधार अभी न हो पाता और ईश्वर का प्रयोजन और उद्देश्य निष्फल होता।

प्रोफेसर प्रिगन-पेंटिसन सम्भवतः यह स्वीकार नहीं करते कि व्यक्तियों के जीवन को एकदम नष्ट न कर उन्हें और धक्कर प्रदान किमें जाने चाहिए। 'नाइमेयस' से प्लेटो ने यह सब बिना है, क्योंकि ईश्वर अपना कृति का स्वयं नष्ट करना अभी नहीं चाहेंगे और दूसरा कोई उसे नष्ट कर नहीं सकता इन मिए ज्ञान-आत्माएँ जिन्हें ईश्वर ने अपनी ही भावना के अनुसार बनाया है नष्ट नहीं की जा सकती यह सब समझ है कि मनुष्य ईश्वर का साक्ष्य ज्ञान करने के लिए जिस प्रक्रिया से वे गुजरता है वह एक अनन्त प्रक्रिया है। प्रोफेसर ने ऐस्टमिन कारपेण्टर का कहना है बौद्ध-दर्शन में सभी प्राणियों की अन्तर्निहित-आत्मा का उद्देश्य है और ईसाई धर्म अपने व्यापकतम इतिहास में यही कहना रहा है और अब भी कहना है कि असंख्य प्राणी अन्तर्निहित काम तक आचरण बोलन अपने और पाप करने रहेंगे। अन्तर्गत नरकवास-सम्बन्धी विचार ईसाई धर्म के सारे इतिहास में अन्तर्गत और व्यापक रूप से सभी का रही है हालाँकि धार्मिक और ईसाई प्लेटोवादियों ने इस बात पर बल दिया है कि अन्तर्गत सभी प्राणी मुक्त हो जायेंगे। धार्मिक का कहना था कि वास्तव में ईश्वर के महाप्राणी को छोड़कर सब सभी मुक्त हो जायेंगे। रोमन कैथोलिक ईसाई सम्प्रदाय कोनित पाप एक क्षण के कारण अन्तर्गत नरकवास के विचार को स्वीकार करने के लिए बाध्य है। इस ईसाई कठोर जर्मनों की धार्मिक और प्रशिक्षण कष्टकर बर्तन में निहित सकते हैं। डाइविन (धर्म सौख्य) के जिन दृष्ट की बात का धर्म में निहित है वह उनके पाप-धर्म के लिए ही है। ईश्वर-नैतिक की बहानी में पापियों का ज्ञान और बात किडकिटाने की जो बात भी गई है और बाइबिल में ईश्वर (गोदा स्पिरिट) के विरुद्ध पाप-धर्म करने वाले हैं 'न' के भी और न

कभी भविष्य में माफ़ किया जान की जो बात नहीं गई है। उन सबको हम स्वयं  
घोर गरुड़ के सिंहासन की अनिष्टायामित्रियों मानकर उपलित कर सचन हैं। घोर  
फिर भी ऐसी बहुत सी सिंघाएँ हैं जिन पर किसी का विश्वास नहीं है किन्तु वे  
बाप के इसहामबादियों द्वारा अत्यधिक अनिश्चित कर दी गई हैं। उन अनि-  
श्चनापूछ बचनों में कहा गया है कि यदि हम अपने पाप-कर्म करने वाले हाथ या  
पंख का काट फेंकने के लिए तैयार नहीं हैं तो परमा (गरुड़) में जान के विषय  
हमारे लिए घोर कोई उपाय नहीं है। अर्थात् भाव घोर भ्रष्ट-व्यक्तियों की कहा-  
नियों में भी आत्मनिक गरव-बान को ही पाप-कर्म करने वाला के लिए वास्तविक  
सम्भविता माना गया है। किन्तु आधुनिक ज्ञान का मन ऐसा समझ दण्ड को  
स्वीकार करने के लिए तैयार नहीं है जिसमें पानी के नुपान की कोई गुरुवाइस न  
हो। आधुनिक मन यह समझने है कि स्वर्ग-दण्ड में भगवान् व्यक्ति को  
भी समस्त सम्मार्ग पर लाकर बचाया जा सकता है। हम यह भय मन में रखन  
की आवश्यकता नहीं है कि इस सिंहासत का अपना ने नीनिक आचार और प्रयत्न  
का उन्माह भुष्टित हो जाएगा। ईसा के व्यक्ति परित्यक्त बचनों में हम इस बात  
के प्रमाण मिलते हैं कि वह मन-मान की अन्तिम मुक्ति के सिंहासन की स्वीकार  
करने के। बाइबिल में यह जो कहा गया है कि परमपिता ईश्वर की दृष्टि में हम  
अन्तिम आत्मा का समस्त मूल्य और महत्व है वह हम बात का विश्वास  
विधान है कि वह (परमपिता) अपने एक भी लम्पान की धृष्टि का नुपमान  
उठाना नहीं चाहेगा। कहा जाना है कि मृत्यु पर बैठकर जाने में पूर्व ईसा ने  
कहा था 'मैं एक अन्ध गहरिया हूँ। अन्ध गहरिया इस बात के लिए अपना  
जान की बाँधी लगा देता है कि उसको एक भी मल न मरे। ईश्वर हमारा बना  
बना या अक्षीर नहीं है कि निर्दय मन-मान के एक अन्ध की छोटी-सी अक्षयि में ही  
बैठे लगे हैं। यदि ईश्वर का हम आत्मा व्यापी है तो समस्त समस्त प्राणियों का  
भविष्य अनिष्ट है। यदि कुछ आत्माएँ भी नष्ट हो जानी हैं तो ईश्वर की सर्व  
परिणामता पर विश्वास नहीं किया जा सकता।

यदि समस्त न हमारा अभिप्राय अनिश्चितता (मनु के बाप पुनर्जन्म)  
नहीं बल्कि नियत जीवन (भविष्य) है तो हमारे लिए अन्तिम प्रयत्न का मन-  
मनिक महत्व है। हमारे लिए उद्भव नियत कर दिया जा सकता है किन्तु उन  
प्राण करने के लिए आत्माओं के परमपर भविष्य महत्त्व की आवश्यकता है। यदि



धीरता पैदा करता है और उनके मन से मृत्यु का भय मना जाता है। ईसाई धर्म में भी मृत्यु की घटाभियों में कुछ प्रारम्भिक गीस्टिक सम्प्रदाय (रहस्यवादी) और चौथी पाँचवीं घटाभियों में मैजिकेन सम्प्रदाय पुनर्जन्म में विश्वास करते थे। प्रोरिजेन का भी पुनर्जन्म में विश्वास था। मध्य-युग में धनेक कबाड़ी सम्प्रदायों में भी यह विश्वास परम्परागत रूप से विद्यमान था। पुनर्जागरण के समय यूरोप में इस सिद्धान्त को स्वीकार किया और सत्रहवीं घटाभी में बान हेस्मॉट ने भी इस सिद्धान्त को अपनाया। स्वीडनबर्ग ने इस सिद्धान्त का कुछ संशोधित रूप में उल्लेख किया है। मोएने ने इस सिद्धान्त का मजाक उड़ाया किन्तु लेनिन और हुंडर संजीवनी से इस पर विश्वास करते थे। इस में धीरजीवनहॉर ने "न सिद्धान्त का बाहर के साथ उल्लेख किया और घाब के समकालिक शार्पनिर्कों में से भी कम-से-कम घाबा दर्जन ऐसे हैं जो इस सिद्धान्त में विश्वास रखते हैं, हालाँकि पर्याप्त प्रमाण धीर सादर के प्रभाव में वे इस धार्मिकारिक रूप में रहने के लिए तैयार नहीं हैं।<sup>१</sup>

धारमा की उत्पत्ति के बजाय धार्मिकता का सिद्धान्त पुनर्जन्म के सिद्धान्त को सुविशेषतः सिद्ध करता है। इस सिद्धान्त के अनुसार समस्त प्रकृति में जीवन का नाश नहीं होता बल्कि वह निरन्तर नये-नये रूप धारण करता जाता है और अस्थाय बन रहा है। जीवन एक सतत गति धीर प्रवाह है, जिसका कहीं विराम नहीं है जो मृत की धीर न मीनकर अभिव्य की धीर बचकर बढ़ता जाता है। जीव-जन्तु जन्म में विकास के द्वारा निमी सम्पूर्ण प्राणि-जाति का स्थायी धीर सावधानिक हो जाता ही अन्तिम लक्ष्य है किन्तु मानव-जन्तु में हर व्यक्ति के मूलक अद्वितीय व्यक्तित्व का विकास लक्ष्य प्रतीत होता है। मनुष्य की धारमा कोई ऐसा धर्म जो कुछ या ठरक नहीं है जो हर लक्ष्य एक-जैसा ही रह। यह एक सजीव धर्म है जिसका सावधानिक होना एक धार्मिक लक्षण है। यदि प्रकृति की धर्म सब जीवों धर्मने नाश लक्षण रूप में विद्यमान निमी वस्तु में उद्भूत होती है धीर फिर धर्मने नाश लक्षण रूप से विद्यमान निमी वस्तु में विनीत हो जाती है। तो धारमा भी इस सामान्य नियम में अलग नहीं रह। 'मरण नश्य (निमी) की तरह बनना है धीर लक्षण की तरह ही फिर जन्म हो जाता है।<sup>२</sup> एक धाम बनने के धीर गागाय प्रकृति का नियम है। यदि धारमा के सामान्य नियम का

१. देवानी दिनेश जीव दर्शन, पृष्ठ २ (१९७७) पृष्ठ ७४।

२. कार्लोस १९१६।



हम यह विश्वास करते हैं कि पापी-मे-पापी व्यक्ति भी एक दिन सन्मार्ग पर पा सकता है तो यह हमारा परमात्मा की सहायकता पर विश्वास है। इस से हम यह भी स्वीकार करते हैं कि अन्धकार एक दिन सभी को सच्ची राह पर आने के लिए मजबूर करती है। कोई भी व्यक्ति नितामन बुरा नहीं है, अन्धकार उसके हृदय में प्रवेश कर सकती है। आत्मा के प्रभाव का कोई भी व्यक्ति अधिक समय तक प्रतिरोध नहीं कर सकता और जिन आत्माओं ने साधना और संशय से अपने जीवन को पुन बना लिया है वे सारी मानव-जाति का उद्धार कर देंगी।

## २. पुनर्जन्म

पुनर्जन्म के सिद्धान्त का इतिहास और प्रभावपूर्ण है। ओस्मिन्स के बर्मन यह मूलसूत्र विश्वास था कि जन्म-मरण का चक्र अनन्तर रूप से चलता रहता है। पैमानोरस प्लेटो और एम्प्रीडोक्लीज पुनर्जन्म को स्पष्ट-सिद्ध मानते हैं। उनका कहना है कि धरतः पूर्व-जन्म है तो पुनर्जन्म भी है। पूर्व-जन्म और उत्तर-जन्म दोनों साव-साव चलते हैं। बाद के विचारकों—ओटिन्स और नव-प्लेटो आदियों—ने भी पुनर्जन्म को माना। यदि हम इकरानियों पर इतिहास कर तो हम देखेंगे कि फिलो में भी इसके संकेत मिलते हैं और कम्मासा में तो निश्चित रूप से यह विचार पाया जाता है। सूफी सम्प्रदाय के लेखकों ने भी इस स्वीकार किया है। ईसाई सभ्यता के प्रारम्भ के आसपास फिलिस्तीन में भी यह विचार प्रचलित था। उदाहरण के लिए हेरोड ने यह विचार प्रकट किया था कि बलिस्मा करने वाले बाल (जॉन दि बैप्टिस्ट) ने ही ईसा के रूप में जन्म लिया है।<sup>१</sup> ईसा के शिष्यों ने उस लोगों से कौसी इन प्रकृतियों की खबर ली थी कि यह बलिस्मा करनेवाला जॉन या एलिजाया जेरुसलाम है। जब ईसा ने एक जन्मान्त व्यक्ति की चिकित्सा की तो लोगों ने उससे पूछा कि क्या यह अन्धावन उसके पूर्व-जन्म के पापी का पक्ष है। बुलियस सीजर का कहना है कि ब्रिटिश लोगों के पूर्वजों में भी पुनर्जन्म का विश्वास प्रचलित था। अपनी 'हिस्ट्री ऑफ़ दि गॉलिक वार्स' नामक पुस्तक में उसने लिखा है कि 'इ इक लोगों का यह एक प्रमुख सिद्धान्त है कि आत्माओं का विनाश नहीं होता बल्कि वे मृत्यु के बाद एक शरीर छोड़कर दूसरा शरीर प्राप्ति कर लेती हैं और उनका ज्ञान है कि यह सिद्धान्त लोगों में

ईश्वर जीवन व्यक्तित्वन प्राप्तता व बहद् जीवन-आदव का आ दन प्रम्य म पहमे भी का प्रोर मयु क बाव भी जारी रहया तब छोटा-सा दुख-मात्र है ।

[illegible]

हमें भग नहीं करता है तो मानवीय आत्मा का भी मृत्यु के बाद सतत अस्तित्व रहना चाहिए। आत्माएँ अतीत के जाने को कायम रखती हैं उससे वर्तमान में कुछ जाना-बाना जुगली है और भविष्य के जाने-बाने की तयारी करती हैं।

मानवीय स्तर पर सातत्य उसी प्रकार का नहीं हो सकता जिस प्रकार का अचरमानव स्तर पर होता है। कारण आत्मा जो परस्पर सहस्रच्छटा और निर्विकल्प है वह अचरमानव स्तर पर नहीं होता। अचरमानव स्तर पर का ऐक्य होता है वह मानवीय स्तर पर विद्यमान ऐक्य और सहस्रच्छटा की अपेक्षा अधिक होता है। दीवार टूट जाने पर भी इसकी ईंट पड़ने की तरह साबुत रह सकती है। किन्तु यदि आत्मा का विनाश हो जाए तो उसके विचार, भावना और इच्छा आदि तत्त्व भी नष्ट हो जाएँ। आकार और भौतिक वस्तु बलत और सतत मरना इनके सहस्रच्छटा रूप में परस्पर जुड़े हुए हैं कि यदि उन्हें एकदम एक-दुसरे से पृथक् कर दिया जाए तो आत्मा भी नष्ट हो जाए। इसीलिए मानव-आत्मा का सातत्य बेमा नहीं है जैसा कि अन्य प्राणियों का।

आत्मा का वह सब व्यक्ति के रूप में कार्य करना और उसका विकास करना होता है। उसकी बहुराई समुच्चता और व्यापकता अनिश्चित काल और विस्तार तक बढ़ती रह सकती है। हममें जो क्षमता है उसका उपयोग और हम जिस मृत्यु की प्राप्ति के लिए उद्योग करते हैं उसकी परिसमाप्ति एक ही क्षण में नहीं हो सकती। आत्मा की धनस्त सुधार की समता और सादृश्य का सर्व स्वीकृति अन्य जानों की एक ऐसी भविष्य की ओर संकेत करते हैं जिसमें आत्मा को अपना 'अवस्था पूर्णता' को पुरा करने का अवसर मिलता है। मृत्यु के द्वारा जीवन ही अद्वितीय रूप में वर्य जीवन जिसके पुनर्जन्मीकरण की आवश्यकता होती है, ऐसी क्षमता है जो सृष्टि का अखंडता प्रदान करती है। अतः उत्तर जन्मों की गहना एक नयी सृजित गहना है जिसमें कई जन्म के कर्म दूसरे जन्म के आधार और अवस्था का निबन्ध करते हैं। आत्माएँ जन्मों की शक्ति धीमे-धीमे बढ़ कर मृत्यु की क्षमता नहीं मापतीं। उस ईश्वर की सन्तानों को जिसकी सृष्टि है, अशांत रूप के रूप में दिन के बराबर है, इस ज्ञान में निराप नहीं होना चाहिए कि वे पुनर्जात का अर्थ एक जन्म में प्राप्त नहीं कर सकीं। व्यक्ति मृत्यु के अन्तर्गत वा प्रकृति के समक्ष पर प्रकट और अवस्थित हुआ है और इसी प्रकार अन्तर्गत वा प्रकट होना पड़ेगा। यह



से बच्चे पाए जाते हैं जिनमें वास्तविकता में ही असामान्य परिपक्व प्रतिभा होती है। पश्चिम में भी हमें ऐसी बात-प्रतिभाएँ मिलती हैं। येहुदी मैन्हुइन ने बारह वर्ष की आयु में न केवल अपने बाल्य-बालन की परिपक्व और प्रौढ़ टेक्नीक से बल्कि अपनी समीप की व्याख्या से श्री एस्वर्ट हाल में समीप-समीपकों को प्रेरित कर दिया। मेस्विगन धिनु मान्ने सेमीघार ने ब्रुसेल्स के प्रोफेसरों का पक्ष-मर में पाँच वर्षों की किसी भी संख्या का किसी भी अन्य पाँच वर्षों की संख्या से जुना करके और पश्चित के ब्रुसेरे पेचीबा सवाल करके आश्चर्य में डाल दिया। क्या इनकी असामान्य प्रतिभा का कारण पूर्व-जन्मों में उपार्जित क्षितियों और गुणों को नहीं माना जा सकता ?

यदि हम आत्मा का पूर्व-अस्तित्व नहीं मानते तो हमें यह कहना चाहिए कि आत्मा का जन्म धिनु के जन्म के साथ होता है। इस दृष्टिकोण को स्वीकार करने पर उसी शिक्षा और अनुभव निरर्थक हो जायेंगे। यदि आत्मा एक निश्चित स्वभाव के साथ जन्म लेती है तो यह समझना कठिन है कि इस पर विविध प्रकार के स्वभाव कोपने का क्या लाभ है। तब हमारे साम्य हमें ईश्वर के आभाचार का मनमानापन प्रतीत होंगे। उसका अर्थ यह होया कि प्रकृति नहीं तो ईश्वर ही हमें निम्न परिस्थितियों में रख देता है और फिर हमारा फैसला मन करता है मानो स्वयं हम ही अपने भाग्य के लिए उत्तरदायी हों। तब ईश्वर बकर ही अत्यन्त मनमौजी होगा जो हमारे कामों और उद्यमों से मजा लेता है। यह ईसा और बुद्धास दोनों को अलग-अलग प्रकार के स्वभाव देता है और यह फिर यह शिक्षाप्रद करता है कि ईसा तो स्वर्ग का अधिकारी हो गया है और बुद्धास नहीं हो सका। अगर मनमानापन और स्वीर-मुक्ति का ही उद्गम है तो विवेक और निर्णय विरुद्ध अर्थ और गलत हो जाते हैं।

यदि जीवन के साधन का निम्न एक दृष्ट हुआ स्वप्न नहीं है तो भावी जीवन भी वैसा ही होगा चाहिए वैसे कि वर्तमान जीवन है। आत्मा कोई परमात्मिक दृष्टि (स्पृणितवत्) नहीं है जो समग्र अवधानी से सर्वथा भिन्न हो। इसलिए मृत्यु के बाद भी उसकी प्रकृति वैसी ही रहेगी। आत्म-अध्य सिद्धान्त का

कुछ गुण देने हैं जो इसी के बाद स्वप्न मूर्ति अनुभव के बाद प्राप्त किये जाते हैं। यदि हम इन गुणों को स्वीकार करें तो हम इन महान्त गुणों की भी विस्तृत ज्ञान से बाध कर मूर्ति-रहित अनुभवों के स्वीकृत विज्ञान के रूप में आश्चर्य कर सकते हैं।  
मम दमभान अति मिलिजन (१६ वी, जुल १२)।



पर निर्भर है। शरीर को जब थोड़ समझी है तो वह शिष्ट आत्मा के अतिरिक्त रूप को ही नहीं स्वयं आत्मा को भी प्रभावित करती है। ऐसे घनेक बदाहरण है कि शरीर में थोड़ सबसे मा धति पहुँचने से मनुष्य का चरित्र ही बदल जाता है। इसके उत्तर में हम यह नहीं कह सकते कि मनुष्य का चरित्र नहीं बदलता। सिर्फ जलका व्यवहार बदलता है। आत्मा मन और शरीर का एक सम्मिश्र है, जैसे ही मन शरीर से फिटनी ही जलन स्थिति में हो। इसीलिए यह कहा जाता है कि स्तुत शरीर के मर जाने का सर्व समस्त भौतिक सम्बन्धों का पूर्ण उच्छेद नहीं है। हिन्दू सांग शरीर का रबी आत्मा का रज मानते हैं, जो इस स्तुत शरीर से निम्न होता है किन्तु पूर्णतः स्थितिरिक्त नहीं होता। दूसरे सम्बन्धों में आत्मा और शरीर का सम्बन्ध अनापी या अवयव-अवयवी सम्बन्ध होता है। प्राणीय काष्ठ में एक सूक्ष्म शरीर की या कल्पना की जाती थी वह भौतिक अनुसन्धान से भी कुछ पुष्ट होती है। मृत प्रेत-सम्बन्धी बटनाओं के सम्बन्ध में यदि हम यह मान भी ले कि कल बटनाएँ भोजनार्थी भ्रम या प्राकृतिक संयोग की वजह से होती हैं तो भी इस बिश्वास का अस्तित्व सिद्ध करने के लिए काफी प्रमाण है कि मृत प्रेत की बटनाएँ उन आत्माओं के कारणों का परिणाम होती हैं जिनके शरीर की शक्ति में वे मृत प्रेत दिखाई देते हैं।

यदि आत्मा और शरीर के बीच अनिच्छ सम्बन्ध है तो हम यह नहीं कह सकते कि कोई भी आत्मा किसी भी शरीर में बाध कर सकती है। यदि आत्मा के अस्तित्व की परिस्थितियाँ और अवस्थाएँ जैसे ही हैं जैसे कि इस जन्म में हैं तो पशुओं या बबूतों की योगियाँ में जन्म लेने का कोई सर्व नहीं रह जाता। मृ. मृ. के बाद दूसरे जन्म में जीवन का प्रकार वर्तमान प्रकार से पूर्णतः निम्न नहीं हो सकता। मृत्यु आत्मा के जीवन को इतना आध्यात्मिक रूप से नहीं बदल सकती। कोई भी मानव प्राणी किसी ऐसे शरीर में जन्म नहीं ले सकता जो उसके स्वभाव चरित्र और प्रकृति के इतना प्रतिष्ठित हो। वह सम्भव है कि मनुष्य अत्यन्त बर्बर हो जाय किन्तु फिर भी वह रहता मनुष्य ही है। यदि हम यह कहें कि मनुष्य पहले भी घनेक विधिन योगियों में से होकर मनुष्य-योगि में

१. हिन्दू शास्त्रों में अनु-भौतिकों में पुनर्जन्म की बात कही गई है (विभिन्न ब्राह्मण उपनिषद् १.१-२०० और अनुसूति १-२९ आदि)। योरो के 'ऐतिहासिक में मनुष्यों के पुनर्जन्म' जन्म लेने का उल्लेख मिलता है। एनीडोटोरीय का विस्तार यह कि अत्यन्त मृ. या इत योगि में जन्म लेनी है।

कम क मिहाम्भ को मानते हैं। उन ईश्वरेच्छा भी स्वीकार करते हैं। उनका कहना है कि मनुष्य में ईश्वर का वास है और इसीलिए उसका नियम मनुष्य की प्रकृति का धर्म है।<sup>१</sup> ईश्वर सवम्भापी पृष्ठभूमि है और हम पृष्ठभूमि पर ही विभिन्न सम्भावनाओं का प्रकटीकरण और अभिव्यक्ति होती है। किन्तु वह हाजी अभी है जबकि मनुष्य बीसा चाहता है।<sup>२</sup> स्वर्ग और नरक आत्मा की ही अवस्थाएँ हैं कोई भ्रम नहीं है।<sup>३</sup> इसीलिए भयकरतम नरक का भी एक दिन अवश्य ध्वस्त होता है। यदि ईश्वर प्रेम का रूप है तो ध्वस्त काल तक नारकीय यातनाएँ भोग्य की बात मुक्तिबंधन प्रतीत नहीं होती। पुण्य ही स्वयं है आत्मा की धारमपूर्वता एक स्वस्वावस्था है और पाप नरक है तथा आत्मा का दुःख रोग और विकार है। धर्मार्थ स्वयं अपना पुरस्कार है और कुदार्थ में स्वयं उसका दण्ड निहित रहता है। यह धर्म या पुण्य के व्यावहारिक औचित्य या लाभ का प्रश्न नहीं है।

प्रश्न यह है कि आत्मा को मृत्यु के बाद अपना नया घर कैसे मिलता है। पुनर्जन्म की प्रक्रिया की कल्पना कर सकते हैं यदि धर्ममय नहीं तो कठिन अवश्य है। किन्तु चिह्न इसलिए कि हम हम प्रकृति को समझ नहीं हम तथ्यों से इन्कार नहीं कर सकते। हम जानते हैं कि मानसिक दुःख और अस्थिरता माता-पिता से बचने में हस्तान्तरित होती है किन्तु हम यह नहीं जानते कि ऐसा कैसे होता है। हम यह मान सकते हैं कि माता-पिता अपने शरीरों का काम देते हैं किन्तु यह नहीं मान सकते कि वे नयी आत्माओं को पैदा करते हैं। इनके अलावा यह भी माना जाता है कि आत्मा पूर्वतः अस्थिर नहीं है। जब वह स्वयं शरीर का त्याग करती है तो वह मूल शरीर में प्रविष्ट हो जाती है। इस प्रकार हम मूल शरीर से उसे आवश्यक औचित्य आधार प्राप्त हो जाता है। यह तब शरीर या मूल शरीर

१ रामानुज न कहा है जो मनुष्य पूर्णतः ईश्वर की ओर ईश्वर वास करे वह ईश्वर में विलीन होकर कृपाकर उसमें ऐसे लोगों के लिए ही रास्ता देता है जो उनकी मुक्ति के मार्ग लेते हैं और परमात्मा होते हैं। किन्तु जो मनुष्य पूर्णतः ईश्वर और ईश्वर के मार्ग के मार्ग के साथ काम करता है वह उसे ईश्वर के लिए अपने ऐसे लोगों का रास्ता देता है जो उनकी मुक्ति में रास्ता होते हैं और उसे ईश्वर का काम न होता है। (रामानुज का रामानुजमाला ३)

२ रामानुज सावरदास १ १४ के लिए।

३ विष्णुसूक्त।

४ आत्मोपनिषद् २.१३। १. २. ३। ४. ५. ६. ७. ८. ९. १०. ११. १२. १३. १४. १५. १६. १७. १८. १९. २०. २१. २२. २३. २४. २५. २६. २७. २८. २९. ३०. ३१. ३२. ३३. ३४. ३५. ३६. ३७. ३८. ३९. ४०. ४१. ४२. ४३. ४४. ४५. ४६. ४७. ४८. ४९. ५०. ५१. ५२. ५३. ५४. ५५. ५६. ५७. ५८. ५९. ६०. ६१. ६२. ६३. ६४. ६५. ६६. ६७. ६८. ६९. ७०. ७१. ७२. ७३. ७४. ७५. ७६. ७७. ७८. ७९. ८०. ८१. ८२. ८३. ८४. ८५. ८६. ८७. ८८. ८९. ९०. ९१. ९२. ९३. ९४. ९५. ९६. ९७. ९८. ९९. १००.





जीवन का मूल बीज होता है।

पुनर्जन्म के समय प्राप्त शरीर के साथ आत्मा का मेल और आनुकूल्य होने की कठिनाई सिर्फ पुनर्जन्म के सिद्धान्त के साथ ही जुड़ी हुई नहीं है। जब तक हम यह स्वीकार नहीं करते कि आत्मा के चरित्र और लक्षणों का निर्माण शरीर से होता है तब तक एक आत्मा का एक आत्मा शरीर से सम्बन्ध एक समस्या बना रहेगा। आत्मा का किसी शरीर के साथ इतना गहरा सम्बन्ध क्यों हो जाता है कि उसका सख्त उस शरीर के पूर्वजन्तियों के शरीर के लक्षणों से मिल जाता है। यदि हम यह मानें कि माता-पिता मरने के बाद शरीर पैदा करते समय नवी आत्मा को पैदा नहीं करते और नवी आत्मा को ईश्वर पैदा करता है तो भी पुनर्जन्म का पक्ष इससे कमजोर नहीं होता। माता-पिता उस बच्चे में नये जीवन के परिधान के लिए सामग्री जुटाते हैं।

कहा जाता है कि पुनर्जन्म का सिद्धान्त आनुवंशिकता के सिद्धान्त के साथ समत नहीं है। बच्चा अपने माता-पिता की ही उपज प्रतीत होता है जिनके साथ उसका शरीर और मन दोनों मिलते हैं। यह मानने की कोई आवश्यकता नहीं है कि वह पिछले किसी जीवन से इस नये जीवन में आया है। परन्तु यदि बच्चा वास्तव में ही माता-पिता की ही उपज है तो ब्रह्माण्ड का नियम सर्वव्यापी नियम होना चाहिए। और यह कठिनाई भौतिकवाद को छोड़कर हर सिद्धान्त के साथ लगी हुई है। यदि ईश्वर आत्मा का 'सृजन' करता है तो कोई कारण नहीं कि वह अपने माता-पिता के सङ्घर्ष हो। यदि यह माना जाए कि ईश्वर पहले आत्मा का चरित्र निर्धारित करता है और फिर उसके अनुकूल शारीरिक मापदंड के लिए माता-पिता का चुनाव करता है तो यह सिद्धान्त को बहुत लम्बा घीसना होगा और उस पर और भी धनेक आपत्तियाँ उठायी जा सकती हैं। इसलिये यह मान लेना अधिक आसान और सरल है कि पुनर्जन्म की शुरुआत हुई आत्मा ऐसे शरीर में प्रवेश कर जाती है जिसमें उसके लिए आवश्यक परिस्थितियाँ होती हैं। माता-पिता ब्रह्माण्ड के नियम के अनुसार जो भौतिक देह प्रदान करते हैं उसे आत्मा ग्रहण कर अपने अनुकूल बना लेती है। यदि यह सिद्धान्त स्वीकरणीय नहीं है तो दूसरा सिद्धान्त तो बिलकुल भी स्वीकरणीय नहीं हो सकता जिसमें यह माना जाता है कि एक प्रकार का अतिप्रवृत्त तत्त्व जगत्प्रभुत्व के अर्थ पर शरीर के शक्ति में काम दिया जाता है। आत्मा अपने लिए ऐसा शारीरिक ढाँचा चुन लेती है जो उसके अनुकूल होता है जिस तरह हम ऐसा टोप चुनते हैं जो हमारे सिर पर



पारी रहनी चाहिए और यह कल्पना करना तर्क-विरुद्ध नहीं है कि इस जीवन के बाद ऐसा ही अन्य जीवन आते हैं और हर जीवन को मृत्यु और पुनर्जन्म अपने पूर्ववर्ती और उत्तरवर्ती जीवनो में प्रवेश करते हैं। यद्यपि यह कल्पना हम कर सकते हैं कि मृत्यु के बाद का जीवन इतना अनिश्चितकालीन और लम्बा होगा कि इस जीवन में जो प्रक्रिया प्रारम्भ हुई है वह अमर जीवन में भी जारी रहेगी किन्तु यह सम्भव नहीं है कि इस जीवन के अनुभवों में अमर जीवन में इतना अधिक परिवर्तन हो जाएगा। जो जी हो हम यह मानना ही पड़गा कि यदि हम नरक में प्रवेश करते हैं तो नरक की स्थिति का एक दिन अन्त अवश्य होगा क्योंकि ईश्वर ईशान न बन जाना चाहता हो। हममें से कोई भी इतना पतित और दिव्यता एवं ईश्वर के स्पर्श से इतना दूर नहीं है कि वह अनन्त काल के लिए नरक में भेजा जाने योग्य हो। यह हो सकता है कि हम पूर्णता की स्थिति के साथ मृत्यु की संगति न मान किन्तु अपूर्ण की मृत्यु ही जाना तो सर्वथा सत्य है। मृत्यु के बाद दूसरा जीवन हमारे वर्तमान व्यक्तित्व के साथ सत्य रूप से जुड़ा हुआ है।

ब्रिजियम जम्स ने 'अमरता' के सम्बन्ध में अपनी एक व्याख्या में कहा है कि यदि हम मृत्यु के बाद भी भावी जीवन की कल्पना को सही मानें तो हम जीवन के उस पार भारी भीड़ हो जाएंगी और सब लोगों के लिए वहाँ स्वर्ग का प्रवेश करना एक बड़ी समस्या हो जाएगी। 'इतनी विज्ञान सरिता का किनारे निरवृद्धि हो रही है अनन्तकाल तक वही सुरक्षित रखने की कल्पना से स्वर्गलोक और अनन्त देव एवं काल भी हक-बक रहे जाएँगे।' <sup>१</sup> यदि नयी-नयी धारणाएँ मनुष्य में पहुँचती रहें और उनकी मृत्यु कभी होनी न हो तो वास्तव में ही कठिन स्थिति पैदा हो जाएगी। जो लोग इस धारणा को सचमुच धर्मीयता में लत हैं, उन्हें भी तसल्ली और निश्चिन्ता हो जाएगी यदि वह मान लिया जाए कि भावी जीवन में भी पुनर्जन्म और पुनर्मृत्यु का एक चक्र चलता रहता है।

एक ऐसा सिद्धान्त सहज में स्वीकार नहीं किया जा सकता जिसमें धारणा का घड़ीत कोई न हो और अनिश्चय ही हो। यदि धरीर का अन्य धारणा का पैदा करता है तो उसकी मृत्यु तब नष्ट करती है। टेलियन का जो यह मानता है कि 'यदि धारणा धरीर नहीं है तो वह कुछ नहीं है' विस्वास्त है कि धारणा धरीर के साथ ही मर जाती है और फिर दोनों एक अवस्था में पुनः उठ जाते हैं। यदि हम अन्तर्गतों को स्वीकार करने के लिए तैयार नहीं हैं तो फिर यह मानना का को

पुत्र या जाता है। हमारा पुनर्जन्म ऐसे परिवारों में होता है जिनमें हमारे वे गुण जो हमारे भीतर हैं या जिन्हें हम पाना चाहते हैं मसी-माँति विकसित होते हैं। जिस प्रकार ईंट का जनाब छिर के चर पर निर्भर होता है ईंट के चरे पर नहीं उसी प्रकार पुनर्जन्म के समय माता-पिता का जनाब जन्मे वाली धारमा के स्वरूप पर निर्भर होता है माता पिता पर नहीं। धारमा अपने चारों ओर ऐसी क्षतियों को एकत्र कर लेती है जो उसके उचित-धरीर-धारण के लिए आवश्यक होती हैं। इसलिए यह स्वाभाविक है कि बच्चा अपने माता-पिता के सदृश हो।

वास्तव में सब बच्चे अपने माता-पिता के समान नहीं होते। उनमें ऐसे गुण भी दिखाई देते हैं जो उनके पूर्वजों की एक साम्नी गृह्यता में कहीं नहीं पाए जाते। किन्तु इससे यह नहीं कहा जा सकता कि हो सकता है कि वे गुण और भी पीछे के किसी प्रतिपूरवर्ती पूर्वज में हों।

धारमा और धरीर के सह-सम्बन्ध का दृष्टिकोण इस प्राक्कल्पना को दोषित करता है कि मृत्यु के बाद का जीवन भी पार्थिव जीवन के सदृश होता और उस पर भी परिवर्तन का सिद्धान्त लागू होना। धारी जीवन कोई एक मृत्युहीन अस्थिर नहीं है बल्कि वह एक प्रक्रिया या गृह्यता है जिसमें अनेक बार धरीर के जन्म और मृत्यु की घटनाएँ घटित होती हैं। जब तक धारमा की अधिबुद्धि हो रही है तब तक समय-समय पर मृत्यु होना एक निश्चित तत्त्व है। कैंबोटिक ईसाई धर्म का परमेटरी (वह लोक जिसमें कुछ समय तक रहने में धारमा के पारों की परिबुद्धि हो जाती है) का सिद्धान्त यह बताता है कि जो लोग अभी तक स्वर्ग के अधिकारी नहीं हुए हैं वे इस लोक में जाकर सुख हो सकते हैं। परमेटरी का धर्म कभी-कभी मृत्यु के बाद भी नैतिक उन्नति का जारी रहना समझ जाता है। धर्म-शास्त्रों में स्वर्ग और नरक की जो कल्पनाएँ की गई हैं उनसे यह ध्वनि होता है कि हम जीवन के बाद एक ऐसा जीवन होता है जो मृत्यु से रहित और अनन्त होता है। यदि स्वर्ग का धर्म एक ऐसी स्थिति है जिसमें धारमा अपनी पुनर्जाता का प्राप्त कर लेती है और जिसमें सुखार या उन्नति की कोई मुन्त्रायण नहीं है तो हममें से महात्मा-महात्मा व्यक्ति भी स्वर्ग में प्रवेश के अधिकारी नहीं हैं। जिस तरह हममें से अध्युन्नत व्यक्ति भी एकलोकस्वर्ग की अभ्यन्ता प्राप्त करने के अधिकारी नहीं हैं उसी तरह हममें से नीचतम व्यक्ति भी स्वर्ग में नहीं हैं कि वे धर्म नगर में शान्त हो जाएँ। मृत्यु के बाद स्वर्ग या नरक की अवस्था परम्परा सम्भव है। हमारे वर्तमान धरीरों के बाद भी नैतिक सुखार भी प्रथिया

को नष्ट कर सकती है, उनके प्रमाणा को नहीं। स्मृति का असाधारण धारणा क साक्ष्य के दामनिक प्रपन को किसी भी तरह प्रभावित नहीं कर सकता। हर व्यक्ति की प्रकृति उसके अतीत के अनुभवों के अनुसार बांधी जाती है। हर धनसा प्रपन में पहले की धनसा पर गिहर करती है और भाषी धनसा को बम देती है। किन्तु इस धारणा पर कि हमें अपने जीवन के पहले समयों की या यादा के धीरे (वर्ष) में अपने निवास की स्मृति नहीं है। हम उनमें हनकार नहीं कर देते। स्वयं इस जीवन में भी हम बहुत सी बातें भूल जाते हैं।

स्मृति का प्रयोजन यह है कि हम अपने पिछले अनुभवों से सीखें और धनिक समझदार बनें तथा प्रयत्न करके धनिक समझदार बन जाएं। बुद्धिमत्ता और सद्बुद्ध स्मृति के अन्तर्गत में तन्मा के जमा हो जान में ही पैदा नहीं होता उनके लिए मन और इच्छा-व्यक्ति को प्रसिद्धि करन की भी धारणाकता होती है। हो सकता है कि जिन तन्मा का हमने ज्ञान प्राप्त किया है और वा काम हमने किये हैं उनकी स्मृति नष्ट हो जाए परन्तु संस्कारित मन और संस्कारित इच्छा फिर भी कायम रहते हैं। जो कुछ हमने सीखा है उसके भूल जाने पर भी उसके संस्कार बल रहते हैं और जो कुछ हमने किये हैं उनकी स्मृति न रहने पर भी उनमें बना बरिज कामम रहता है। महत्त्व अनुभव का है, हम क्या करन हैं इसका नहीं बल्कि कैसे करन है इसका है। हमने जो ज्ञान या सम्पदा प्राप्त की है सम्भव है वह हमारे पास न रहे किन्तु उसे प्राप्त न करन के लिए जो हमने बनें और साधनात्मकता अपने भीतर बिकसित की है वह हममें बनी रहेगी। महत्त्वा काशी स्वार्थनिष्ठि में बरबाद किये गए समय की अथेला निष्पत्ति का तपस्या में व्यतीत किया गया समय धनिक उपयोगी और लाभप्रद है। उपनिषद् में कहा गया है कि जब धारणा धीरे-धीरे न्याय करती है तब उसका ज्ञान बनें और उसकी पूर्ण प्रज्ञा उसके साथ आते हैं। 'देवता का भी कहना है कि 'मृत्यु के समय हम अपने में ही धन्यवहित हो जाते हैं। हमारे समस्त पूर्वानुभव एकत्र होकर हमें एक भाव देते हैं हमारे मन में एक धननिबोध पैदा करने हैं और हमें हम अपने जीवन में अपने साथ में जाते हैं। हमारे जन्म में वह हमारे साथ रहता है। हालांकि हम यह स्मरण नहीं कर पाते कि हमने इसे उपार्जित कैसे किया।

यदि वर्तमान जीवन अतीत की स्मृति के बिना भी महत्त्वपूर्ण है तो भाषी जीवन भी गिह इसीलिए क्यों कम महत्त्वपूर्ण होगा कि उसमें धनी की स्मृति



और उह स्व) का किछ प्रकार उपयोग करते हैं और बहु उपयोग हम अपनी स्वतंत्र इच्छा से चुनते हैं।

मानवीय आत्मा परमाणु बनस्पति और जीव-जन्तुओं से भिन्न किस्म की वस्तु है। यह एक धार्मिक सम्मिश्र संरचना है जिसकी एक अपनी प्रगति विधिष्ट प्रकृति है। यह अपने परिवेश के साथ धार्मिक आन्तरिकता और अनिष्टता से बँधी होती है। इसकी दो विशेषताएँ हैं—एक घटीत (कर्म) के साथ घातक और दूसरी मरिच्य (मुक्ति) की ओर मृजनात्मक प्रगति। यह भी अन्य जीवों की भाँति अपूर्ण है और निरन्तर पूर्णता के लिए जाने की ओर गति करती है। बुद्धि कुल प्राणियों या उनके विधिष्ट मरिचों के मूल सत्य की कोई वैज्ञानिक व्याख्या उपलब्ध नहीं है।

### १ विरचय्यापी आत्मा :

प्राणि-जगत् में पाई जाने वाली चेतना (प्रत्यक्ष ज्ञान और भ्रिया) और मानव-जगत् में पाई जाने वाली आत्म चेतना (बुद्धि और इच्छा) के अतिरिक्त एक आध्यात्मिक चेतना या धर्म चेतना भी होती है जो अनुभव का एक ऐसा ऊँचा स्तर है जिसमें मरिच सत्ता के नये पहलू अपने-आपको धर्मियक्त करते हैं। चेतना में प्राणी और उसके परिवेश के बीच मानसिक एकता होती है आत्मचेतना में यह एकता बौद्धिक होती है और आध्यात्मिक चेतना में यह आध्यात्मिक एकता होती है। आध्यात्मिक स्तर पर व्यक्ति को आत्मा के रूप का मान बौद्धिक सञ्ज्ञान के विषय के रूप में नहीं बल्कि एक ऐसी अनुभूति के रूप में होता है जिसमें ज्ञाता स्वयं भेद हो जाता है, जिसमें कालहीन और वैधहीन अपने आपको समस्त अनुभव से धारण और उसकी मरिचता के रूप में जानता है। आत्मा को छोड़कर ऐसी कोई भी वस्तु नहीं है जिसे हम अपने अनुभव या ज्ञान में विविध रूप कहें। आत्मा के भीतर कोई अन्य वस्तु नहीं है जो उसे विभाजित कर सके और उसके बाहर भी कुछ नहीं है जो उसे सीमित कर सके। केवल वही हमारी समस्त धारणा और समस्त बुद्धि को तृप्त कर सकती है। संसार में आ-तृप्त है वही है समस्त मूल्य और समस्त मरिच सब वही है।

हमने ने बहुत-से जोर ऐसे होने की धर्मियुक्ति रहस्यकारी नहीं होती और उम्हें रहस्यमय आध्यात्मिक अनुभवों में रित्तबस्ती नहीं होती। किन्तु इसमें यह नहीं कहा जा सकता कि हमारे मन जिसे ग्रहण नहीं कर सके वह मरिच









जन्म देती है और जीवन मन को उसी प्रकार मनुष्य विस्मयमा को अपने भीतर से उत्पन्न करेगा। यही मनुष्य का परम सत्य है। हमारी तात्त्विक चेतना सत्य पर पहुँचने का यत्न करती है किन्तु उसे कुछ सीमित सफलता ही मिलती है। हमारी नैतिक दृष्टि भी अपने सत्यों को आश्रित रूप में ही प्राप्त कर पाती है। व्यक्तित्व या जीवन के सुखों को भोगने की हमारी आकांक्षाएँ भी अत्यन्त ही सफल होती हैं। यदि हमारे अन्दर गहराई में विद्यमान आत्मा सत्य को उद्घाटित और अन्तर्गत रूप में देखती है और सत्ता के आनन्द को मुक्त होकर उपभोग करती है तब वही प्रकृति का मूल सत्य है जो अन्त में प्राप्त और साकार होना चाहिए, अन्तर्गत मन वह सत्य नहीं है। जिस प्रकार नैतिक वस्तु के भीतर जीवन निहित है किन्तु वह उत्पन्न अभी हो सकता है जबकि उसके लिए अनुकूल परिस्थितियाँ पैदा हो जाएँ जिस प्रकार जीवन के भीतर मन निहित है किन्तु वह उसके उत्पन्न होने के लिए अनुकूल अवसर की प्रतीक्षा करता है, उसी प्रकार मानवीय चेतना में जी परमात्म सत्य या अति-मन निहित है, किन्तु वह उत्पन्न और उत्पन्न अभी होगा जबकि उसके लिए आवश्यक प्रयत्न और परिस्थितियाँ मौजूद होंगी। मानव-जीवन इस सत्य के लिए तैयार किया जा रहा है और इस तैयारी में वह कभी धीमा नहीं है। कभी पीछे हटता है, कभी आगे बढ़ता है और कभी पीछे बढ़ता है।

हिन्दू विचारको का कहना है कि नैतिक व्यक्तित्व में आध्यात्मिक विस्मय की ओर मान या अन्तर्बोध के माग से आता था सकता है। नैतिकता वाही व्यक्तित्व एक संपूर्ण दृष्टिकोण पर आधारित है जो हमारी सजीवता की जड़ है। जब हम अपने-आपको ऐसे ब्रह्माण्ड में अलग व्यक्ति समझते हैं तो हम अपने आपको उस रूप में देखते हैं जिस रूप में हम वास्तव में नहीं हैं। यद्यपि बहूल्गु भावी दृष्टिकोण वैयक्तिक आत्मा द्वारा निर्मित वस्तुता नहीं है बल्कि वह बहूल्गु हुए विश्व का एक सम्पूर्णता और है तथापि हमें इस और सकार उठना है। नीचे दिए आत्मज्ञान और तत्त्वज्ञान की आवश्यकता और महत्त्व है।

मुक्ति की अनेक प्रकार की सम्पत्तियाँ की गई हैं। कोई उसे ईश्वर के साथ साक्षात्कर्म या आध्यात्मिक जगत् का सत्य विज्ञान कहता है और कोई उसे मुक्ति वाता ईश्वर का साक्षात्कार या व्यक्तित्व (सुख) का मिट जाना कहता है। किन्तु इन सब सम्पत्तियों में अत्यन्त प्रसन्न यह है कि क्या आत्मा अपनी पूर्ण वैयक्तिक सत्ता की वापस रखती है या उसे खो देती है। यह स्वीकार करत हुए



साथ तारामय स्थापित करती और उसका मार्ग का अनुसरण करती है। मुक्त जीवन सामान्य जीवन से भिन्न होता है। इसलिए मुक्त पुण्य सरीर की भिन्ना नहीं करता। मुक्त धात्माएँ भेष की रेखा को स्पष्ट करती हैं। उसका भीतर प्रवेश नहीं करती। वे प्रकाश में प्रवेश करती हैं। किन्तु ज्वाला का स्पर्श नहीं करती। व्यक्ति के भीतर संतुष्टता एवं संगति और बाह्य परिवेश के साथ सहस्रता दोनों ही अन्तिम भुक्ति के लिए आवश्यक हैं। यदि हम अपने भीतर एक और सहस्रता स्थापित कर लें सरीर और धात्मा के सन्ध पर विजय पा लें तो हम भुक्ति के लिए एक आवश्यकता पूरी करते हैं। किन्तु परिवेश के साथ हमारा ऐक्य और सहस्रता तब तक सम्पादित नहीं हो सकते जब तक कि उसमें अन्तःसमस्त धात्माएँ विद्यमान हैं। हम तब तक सही धर्मों में मुक्त नहीं हो सकते जब तक कि हमारी अपनी प्रकृति के मध्यस्थ तत्त्व और अन्य व्यक्तियों की प्रतिस्पर्धी जीवन की एकता और आध्यात्मिक अनुभव से पराजित नहीं हो जाती। अपूर्ण सत्ता में पूर्ण भुक्ति सम्भव नहीं है। इसीलिए विभिन्न धात्माओं में निस्वर्मापी परमात्मा की झोकी पा नी है वे तब तक संसार में कार्य करती रहती हैं जब तक कि संसार में अस्थिर अधिष्ठ और अनुसूचक का पूर्णतः अन्त नहीं हो जाता। जिस व्यक्ति ने अपने अन्तर में एकत्व प्राप्त कर लिया है वह दूसरों का भी समकी प्राप्ति के लिए प्रेरणा देता है। एक तरह से यह कहा जा सकता है कि धार्मिक व्यक्ति और पुनः समाज एक साथ ही पैदा होते हैं।

सभी व्यक्तियों को एक दिन अन्तः जीवन (भुक्ति) प्राप्त करनी है, क्योंकि जैसा कि एक हिन्दू शास्त्र में कहा गया है हम सब अमृत के पुत्र हैं। एक धार्मिक उपदेष्टा ने कहा है, 'हम सब सब ईश्वर के पुत्र हैं और हम नहीं जानते कि भविष्य में हम क्या हो जाएंगे। जब यह अवस्था प्राप्त हो जाती है तब एक ब्रह्मलोक स्थापित हो जाता है जिसमें व्यक्ति ईश्वर के प्रतिमान से उस ईश्वर जैसा ही हो जाता है, जिस वह देखता है। यह एक ऐसा जीवन होता है जिसमें सब व्यक्ति एक मन के दूसरे मन में पूर्ण अनुपवेश न ऐक्य को प्राप्त करते हैं। ओहो के शब्दों में भुक्ति का अर्थ है 'समाधि से पूर्ण हो जाना। पुनरा या आध्यात्मिक एकता की यह स्थिति ही विश्व का ध्येय है।

यद्यपि भुक्ति की इस अवस्था को हम तार्किक या वैज्ञानिक माप में व्यक्त नहीं कर सकते तो भी यह स्पष्ट है कि यह पूर्ण समीप और वृत्ति की अवस्था है। यैसा कि हम जानते हैं, जीवन पूर्ण सम्भव और सर्वजन के समाज के कारण ही

भी कि इस कठिन और परोक्ष विषय पर हमारे विचार की कुछ सीमाएँ हैं। इन कुछ सामान्य और कामचलाऊ विचार प्रस्तुत करते हैं जो शायद पूर्वतः आत्म-संयत न हों।

ईश्वरवादी या आस्तिकतावादी विचारक चाहे वे पूर्व में हों या पश्चिम में यह मानते हैं कि अपूर्ण आनुमयिक अवस्था में ईश्वर के साथ जो ऐक्य-भाविक अवस्थायी और कुछ अस्पष्ट होता है, पूर्वता की अवस्था में पहुँचकर वही सत्त स्वामी और स्पष्ट हो जाता है। उस अवस्था में स्वयं और प्रमति का स्वान्तरास्ति और परम धामन्य से भेद है। किन्तु वैयक्तिकता का विलोप नहीं होता। व्यक्ति का जीवन ऊपर उठकर परम आत्मा के प्रकाश और विभूत में प्रविष्ट हो जाता है। यह अनवरत ऊर्जा और क्रिया की स्थिति होती है। निष्क्रियता और गतिहीनता की नहीं। 'वह स्वयं बड़ा हुआ जाता है' सब लोकों में उसका प्रवेश अप्रतिहत होता है।

धाम और पर सकराचार्य के बारे में यह माना जाता है कि वह मुक्ति के समय आत्मा के निरवच्छेद में जीन हुआ जाने के विचार के पक्षपाती हैं। इस चारणा का कारण यह है कि संकर ने बार-बार मिथ्याता का धर्म कात ॥ धन बन्धितता बताया है। यदि काकाबन्धितता (कातिकता) सहीत व्यक्तिता का चिह्न है तो जो भी वस्तु कासातीत या कात ॥ धनबन्धित है वह धनवन्धित होती। किन्तु हमें संकर के ऐसे अनेक वाक्य मिलते हैं जिनमें उसने यह संकेत किया है कि मुक्त आत्मा वक्षपि मुक्ति के क्षण में ही बड़ा का विभूत प्राप्त कर लेती है तो भी वह कर्म के केन्द्र के रूप में उस समय तक अपनी पृथक् सत्ता भी बनाए रखती है जब तक कि बड़ाका की प्रक्रिया जारी रहती है। व्यक्तिता का विलोप उस समय होता है जब धारा निरव मुक्त हुआ जाता है जब उसमें क्वाचित् बहुपक्षी मूल्यों की प्राप्ति हो जाती है। इस प्रकार निरव धारम-विनाश करके ही अपने चरम चरम को प्राप्त करता है। मुक्त आत्मा उस समय तक निरव की प्रक्रिया में हिस्सा लेती रहती है, जब तक कि यह प्रक्रिया जारी रहती है और फिर-फिर उसमें अगम लेती रहती है, किन्तु अपने लिए नहीं निरव के लिए। उसका सबके साथ सर्वात्म्य भाव यानी धारमवत् भाव रहता है। वह निरव की गति के

१. आनन्दोन्म वरनिर्ग ७.२५ ३२।

२. अक्षय्य शरण धर्म ३ ३ ३२। 'वैदिकता विनाशही धाम १ दूसरा संस्करण (१९४८) कुछ ३४९ भी देखिए।





बनता रहता है। जैसा कि हॉम्स ने कहा है 'जिस व्यक्ति की इन्ट्रिन्सी और कम्पना निश्चेष्ट हो गई हैं, वह जैसे जीवित नहीं रह सकता वैसे ही वह भी जीवित नहीं रह सकता जिसकी भावनाओं का घन हो गया हो।' १ जहाँ हर वस्तु निश्चित स्थिति में है गतिमय स्थिति में नहीं है जहाँ हर वस्तु अन्तिम रूप से बनकर विद्यमान है चटित या निमित्त नहीं हो रही जहाँ क्रिया की कल्पना नहीं की जा सकती। जब यदि घपनी पूर्णता को प्राप्त कर लेती है तो जीवन एक बनता हुआ कारोबार नहीं होता। ऐतिहासिक प्रक्रिया का जहाँ घन हो जाता है और ऐतिहासिक सत्ता के रूप में व्यक्ति का अस्तित्व खत्म हो जाता है। हम यह कल्पना नहीं कर सकते कि पूर्णता की इस स्थिति में क्रिया कैसे हो सकती है। पिमबर्न के राजा पापा के वर्णन (फिलॉसफी) में हमारे लिए एक उपदेश है जिसमें उसने कहा है :

घोड़ तब बिल गया सबासी भरे और लम्बे नहीं समते  
जब सब कुछ ठीक होता है और कुछ गलत नहीं होता  
और क्या तुम्हारा जीवन बिलकुल नीरस नहीं है  
क्योंकि उसमें सिकायत करने को कुछ भी नहीं है ?

स्ट्रुडबर्ग के नाटक 'मास्टर मोसठ' में एक जगह जब स्वीडन के महान् मुबारक को यह साबूम होता है कि उसका लक्ष्य उससे नहीं ध्विक निकट है जहाँ कि उसने उसकी कल्पना की थी तो उसके मुँह से निकल पड़ता है 'घोड़ कितनी बनकर बाव है ! धन और धर्म नहीं करना पड़ेगा ? यह तो एकदम मौत है। तब मैं जो कुछ चाह रहा था वह विजय नहीं थी। किसी ऐसी अवस्था की कल्पना करना जिसमें सभी व्यक्ति पूर्ण हो और ईश्वर की कृपा का उपयोग करते हुए स्वर्ग का आनन्द ले रहे हों कठिन है। एक धार्मिक कविता में स्वर्ग की कल्पना एक ऐसे स्थान के रूप में की गई है 'जिसमें प्रार्थना-समाएँ कभी खत्म नहीं होती और जहाँ प्रार्थना के लिए विधाय विषयों का कभी अन्त नहीं होता। हम सामान्य व्यक्तियों के लिए स्वर्ग और जाहे जैसा ही आर्थिक वाचरियों का स्वर्ग नहीं है। यदि हमें अन्त में अन्त काफ़ी तक लासी बैठकर धारम ही करना हो तो ऐसी मुक्ति हमारे कुछ मतलब की नहीं। हम सभी जानते हैं कि सोतोना के 'सोडावाटर स्वर्ग' में पहुँचने के बाद जब विलियम बेम्स एक बार फिर अन्धकार और पाप में भरे स्वर्ग में लौटा तो उसके मुँह से इज्जत निकला



धरणा इस दृष्टि के अन्तर्गत और अन्तर्गत को अधिक प्राप्त कर सके<sup>१</sup> और हरेक को उसकी समता के अनुसार उसकी उपस्थिति हो। किन्तु अपना के प्रभुत्व को और व्यक्ति के मूल जीवन में उसकी पूर्ण उपस्थिति दोनों के बीच में बहुत बड़ी दूरी है और उस दूरी को क्यों की कठोर यात्रा के बावजूद ही पूरा किया जा सकता है। जब तक यह पूर्ण उपस्थिति नहीं हो जाती तब तक व्यक्ति मुक्त नहीं होता। जो सोच व्यक्ति देख पाते हैं वे कदापि कम देख पाते बातों की सेवा करने इसलिए सेवा का यह तथ्य व्यक्ति में साहसिकता और उत्तम की भावना पैदा करेगा। किन्तु प्रश्न यह है कि क्या मनुष्य उस समय तक मुक्त होता भी है जब तक कि उसे ईश्वर का पूर्ण साक्षात्कार न हो जाए। यदि ईश्वर की घसी मत्ता के कारण हमारे लिए उसकी पूर्ण भाँकी या सचना सम्भव ही नहीं है तो इसका अर्थ यह है कि हम अपने आपको में मुक्त होते ही नहीं हैं। उस दृष्टि में व्यक्ति भी एक प्राणिक जन्म तक पहुँचने के प्रयत्न की एक अन्तहीन प्रक्रिया हो जाती है और हम उस तक पहुँच कभी भी नहीं सकते। 'पूर्णता में प्रगति वास्तव में अपने-आपमें एक समस्या या साध्य है वह समाधान या साध्य को सिद्ध करने वाला साधन नहीं है। वास्तव में इसमें पूर्ण प्रवर्ति और अन्त प्रक्रिया के बीच समन्वय नहीं होता। पूर्णता उस ध्याना (वाचस्पत्य) की चीज ही नहीं है जिस पर नैतिकता रखती है वह अवश्य हो सकता है कि वह अपने-आपको नैतिक स्तर पर भी अभिमुख करे। अपरिवर्तनीय का अनुभव हमें परिणतनीय अवस्था की ओर से अवश्य जा सकता है किन्तु दोनों बराबर नहीं हैं।

यह ठीक दिया जा सकता है कि जिसने यह विश्व रचा है उसके लिए यह निरन्तर निरन्तर और बेकार का काम होगा कि वह व्यक्तिगत अन्तर्भावों को पैदा करे, उनकी श्रिता में अन्तर्गत परिणम व्यव करे और अन्त में उन्हें विश्व जित कर जलम कर दे। क्या मनुष्य की आत्मा को पूर्णता तक इसीलिए पहुँचाना है कि नहीं पहुँचने पर उसे छोड़-छोड़कर छोड़ दिया जाए? क्या धार्मिक व्यक्ति इसलिए बनाई जाती है कि अन्त में वह रास्ते में परिणत हो जाए? हम यह मानने की जरूरत नहीं है कि वह ब्रह्माण्ड प्रक्रिया अपने-आपमें ही एक चक्र है। जब इसका अन्त या व्याप्ति जब इसका नाटक समाप्त हो जाएगा तब परवा भिरेगा और सम्भव है कि उसके बाद नया नाटक प्रारम्भ हो जाए।

इस प्रकार हमने विभिन्न सम्भावनाओं पर संक्षेप में विचार किया है।







सर्वार्थ सत्ता को एक समय अवश्यही या ऐक्य के रूप में स्वीकार किया है। चौथा मध्यम यह कि प्रकृति के सतत प्रवाह में न तो विधाम है और न विराम। प्रकृति अपनी स्थिति न कभी समुत्पन्न नहीं होती। वह नयी स्थितियाँ पाने का मेल करती है। कारणों के बाद कार्य आने हैं किन्तु कारणों की पुनरावृत्ति नहीं होती। इन्हींसे नये-नये पुनः उत्पन्न होते रहते हैं जिनके बारे में हम पुराने दुर्भागों को देखकर मतिपथवादी नहीं कर सकते। ऐसी-ऐसी नवीनताएँ पैदा होती रहती हैं जिनकी पहले से कल्पना नहीं की जा सकती। नवीनताओं के उत्तरोत्तर उत्पादन में एक प्रकार की धाकस्मिकता और असातत्य गहरा जाता है। वैसे कि कसा विज्ञान और नैतिकता की प्रतिमाओं में दीख पड़ता है। उद्भव के सिद्धांत इस उच्च को स्वीकार करते हैं। हालाँकि वे उसकी कोई व्याख्या नहीं करते। पाँचवाँ मध्यम यह कि संसार में कोई परिवर्तन होते हैं वे निरर्थक नहीं होते। नैतिक संसार किसी सांघातिक संघर्ष में रह निर्वृद्धि और संवेदनहीन परमाणुघात का निरर्थक नभ नहीं है। परमाणु वस्तुओं का निर्माण कर रहे हैं और उन्हें अपने नियन्त्रण में लाकर हम उनमें अपनी मनचाही वस्तुओं का निर्माण कर सकते हैं। पृथ्वी और उसमें बिद्यमान वस्तुओं से जीवन के लिए अनुकूल परिस्थितियाँ पैदा कीं किन्तु जीवन को भी अपनी धमिलकृति के लिए अपने-आपको अनुकूल बनाना पड़ा। एक ओर कुछ ज्ञान रासायनिक तत्त्व और उनके भौतिक धारी के निर्माण के लिए सामग्री उपलब्ध कराता है और दूसरी ओर कुछ ज्ञान धार्मिक कल्पना जैसे प्रकार और ध्वनि की तरंगों जीवन को उसके पथ पर निर्देशन करने के लिए आवश्यक उद्दीपन का काम करते हैं ताकि वह अपने चारों ओर की वस्तुओं का रंग भुन भुन और भुन भुन मके और अपने ही दिग्गम उनमें प्रति कुछ प्रतिबिम्ब या अनुबिम्ब कर सके। जब बाद की एक मंडल में जीवन की अपने भित्र के प्रयत्नों में अपने ज्ञान निर्माण और उन्नति के लिए उपयोग करने की आवश्यकता पड़ी तो चेतना और मानवीय तककृति का जन्म हुआ। कैवल्य भूमि आकाश या जल (संप्रपन्न मण्डल) में हम सब संसार का उद्भव हुआ और सब वह एक गहन लहरारी और धार्मिक राज्य की स्थापना के लिए प्रयत्नशील है जिनके मुख्य बिन्दु स्वयम्भूत और ज्ञान हैं। मोक्ष-बहुत उत्तार-वशाद के बादबुर पैदा प्रतीत होता है कि संसार प्रतिवर्षक क्षमति की धार पाने लड़ रहा है। संसार न कभी अपने पथ पर एक जगह स्थिर नहीं रहा है और न वह कभी पीछे हटता है।





कर भी है। उनके अनुसार बिलियर्ड की छोटी-छोटी गेंदों-बैसे बज ही बिना किसी कम या उच्छीब के गति करके ही विश्व की रचना कर सकते हैं। उस समय विश्व की व्याख्या करने में एक कठिनाई प्रतीत होती थी कि जीवन की और जीवन के उद्देश्य तथा पक्ष-संदर्भन की व्याख्या कैम की जाए। किन्तु डाबिन और स्पेन्सर के हाथों विकासवाद ने इस कठिनाई को हल करने में भी नाक़ी हर तक प्रयत्न की। प्राकृतिक चित्तबुलभ भिन्न है। भौतिक विज्ञान के अनुसार किया गया पुराना पक्ष भेद प्राकृतिक स्वयं भौतिक जगत् में भी पर्याप्त नहीं रहा और सरसतम जीवित पक्षों की विपुल व्यापकता से व्याख्या करना भी सम्भव नहीं है। प्राकृतिकवाद की प्राकृतिकता पर विचार करते हुए अब हम यह देखते हैं कि विश्व के सामान्य सद्योत्तरों पर उसका क्या प्रभाव है। अब हमारे सामने उसकी अपर्याप्तता और अनुभूति एकदम स्पष्ट हो उठती है। संसार की व्यवस्था और कम विपुल व्यापक नहीं है। विज्ञान के नियम कामचलाऊ प्राकृतिकताएँ हैं। प्रकृति के मूर्त तथ्यों को समझने के लिए प्रमूर्त सिद्धान्त हैं। वे प्रकृति पर कोई नियम लाते या बड़े धारेश देकर निमी विशेष दिशा में परिचालित नहीं करते।<sup>१</sup> प्राकृतिकवादी दृष्टिकोण ने यह स्वीकार किया जाता है कि कार्य में उससे अधिक तत्त्व या प्रभुत्वस्तु सम्भव नहीं है। बिली कि कारण से है। सम्भव केवल पुनरावृत्ति या बुनियादी तौर पर बड़ी की तरह की आवर्त गति-मात्र है। किन्तु संसार में हम जो प्राकृतिक विविधता और ऐसी नयी-नयी जगत्ताएँ देखते हैं जो पुनरावृत्ति-मात्र नहीं है उनके

१. एंथोपॉस ने तीन प्रकार के नियम बताए हैं। सारस्वपूर्ण (प्रारंभिक), सार्वभौम और अनिश्चित। सारस्वपूर्ण नियम, जो कृषि के सारस्व में बज जाने हैं। सभी जगहों में नियम नहीं है। कदापि परिवर्तनशील होती है। किन्तु सारस्वपूर्ण नियमों में 'यह तो परिवर्तनशील वृत्त होती है और न परिवर्तनशील की श्रमण ही। उनके सम्भव हमारे अपने द्वारा कदापि नहीं गणित की श्रमणों से होता है। सार्वभौम (प्रारंभिक) नियम भी मन के उन प्रकृत के ही परिचालन हैं जिनके द्वारा वह कुछ नुस्ते कुछ सर्वोच्चत जगहों के सम्भव और सम्भव के लिए कुछ कारमूने निष्काशने की कोशिश करता है। वे नियम प्राकृतिक हैं और जगहों पर व्यापक हैं। कार्य-कारण नियम वही भली के नियम हैं और सर्वोच्चत मात्रा से अनुमानित किने जाने हैं। जीवन का सिद्धान्त जगह में एक मात्र अपने नियम के अनिश्चित के साथ सम्भव नहीं है। हम जगह के बारे में कब न निर्देशित कर सकते हैं कि कदापि के औलोनों का अनुमान बिना इस मात्रा के नियम के सम्भव है कि उन कदापि हैं। कदापि सार्वभौम प्रभुत्वमय है। यदि वास्तव में ही भौतिक जगत् का नियमक और नियमन करनेवाले कोई नियम है तो वे अनिश्चित (अनिश्चित) नियम ही हैं। (वि. देकर जॉर्ज दि विविधता कम्प (१९९९), पृष्ठ २४४-२४५)।



सकता। उसकी प्रकिया को उस्टी दिया में भी जमाना सम्भव नहीं है। मानिक बाब का यह दृष्टिकोण कि बिस्व अपने-आप बन गया और पैदा यह है पैदा ही रहेगा उसके पीछ कोई बुद्धि तर्क या प्रयोजन नहीं है, संतोषजनक प्रतीत नहीं होता। यदि बिस्व एक यन्त्र है तो जी यह प्रश्न बना ही रहता है कि इस यन्त्र को जमाना कौन है? किसने उस बनाया? इसके प्रतिरिक्त यन्त्र किसी उद्देश्य बनाने जाते हैं और उसकी रचना को इन उद्देश्यों से पृथक् करके हम नहीं समझ सकते। बिस्व की प्रकिया में हर वस्तु किसी दूसरी वस्तु पर निर्भर है कोई भी वस्तु आत्मपूर्ण नहीं है। जो वस्तु पैदा है, उसके पैदा होने का कारण कुछ अन्य वटनाओं के साथ उसका सम्बन्ध है। हम संसार में किसी ऐसी वस्तु की उत्पत्ति करते हैं जो स्वयं ही अपनी व्याख्या हो किसी अन्य वस्तु पर निर्भर न हो लेकिन हम ऐसी वस्तु नहीं पाते। संसार परस्पर-सम्बद्ध और अन्यनुक्रमित वटनाओं की एक प्रमत्त गूँझसा है किन्तु विज्ञान यह नहीं बता सकता कि कोई वटना या वस्तु पैदा है उसके पैदा होने का कारण क्या है। कार्य-कारण के तर्क का महत्त्व ही इस बात में है कि वह यह मान करता है कि इस घातक जगत् से ऊपर कोई ऐसा सिद्धान्त होना चाहिए जो उसकी व्याख्या कर सके। विज्ञान गौण कारकों की एक प्रजाती है जो संसार का पूर्ण और वर्णित रूप में वर्णन भी नहीं कर सकती उसकी व्याख्या करना तो दूर की बात है।

काल में अवस्थित समस्त सत्ता का रहस्य विज्ञान से मुसम्मने के बजाय और उत्पन्न है और प्राकृतिकबाब उसे मुसमाने में कोई सहायता नहीं देता।

### ३. स्मृति का पूर्वाभिमुख विकासवाद (होस्तित्विक एथोस्मूशन)

अनरल स्वर्द्ध ने अपनी पुस्तक 'होस्तित्व एथोस्मूशन' में इस बात पर बल दिया है कि भौतिक विज्ञान जीव-विज्ञान और मनोविज्ञान आदि समस्त विभिन्न विज्ञानों पर लागू होने वाला एक सार्वभौम सिद्धान्त 'होस्तित्व' धर्मात् ब्रह्माण्ड में कृद्द और कृद्दर पूर्णों (अवयवियों) के निर्माण की प्रवृत्ति है। प्रत्येक अवयवी में आई वह परमाणु हो या धमीका या मानव एक उपयुक्त योजना या संयोजन होता है जिसे सब अवयव पूरा करते हैं। प्रत्येक अवयवी का एक अपना विशिष्ट स्वकप और मलन होता है। संरचना और कार्य की एक आन्तरिकता होती है। उसके हिस्सों और धर्मों की ऐसी इजाजत नहीं समझा जाना चाहिए



सृजनार्थक प्रेरणा के रूप में कल्पित नहीं की गई बल्कि एक निश्चित शक्ति के रूप में मानी गई है जिसका एक निश्चित स्वरूप है और जो ब्रह्माण्ड के समस्त पुनः व्यवस्थापना का सृजन करती है। (१) क्योंकि यह पूर्वाभिमुख विकास की प्रकृति एक ऐसे निदेशक और सृजनार्थक तरंग के रूप में मानी गई है जो प्रारम्भ में बहुत कम शक्ति है और क्योंकि उसे जीवन और मनुष्य के उत्थान से कुछ पूर्व विद्यमान समस्त व्यवस्था बस्तुओं के सृजन को भी कार्य में लाया गया है। यहाँ यह स्पष्ट है कि स्रष्टा की इस पूर्वाभिमुख विकास प्रकृति का सर्व मनुष्य प्रयोजन जीवन या व्यवस्थित नहीं हो सकता क्योंकि इसका उद्देश्य दसक बहुत बाद में होता है। उसका कहना है कि 'मनु प्रारम्भ में विद्यमान नहीं है बल्कि अन्त में है' किन्तु पूर्वाभिमुख विकास प्रकृति (होमिनिज) सर्वत्र है और सर्वव्यापी है।<sup>१</sup> 'जिन समय सिस्मुरियन-युग में समुद्रों में पृथ्वी के मुगमण्डल का घाटा दिन बिया हुआ था और जब विकास की निम्नवर्ती मंडलियों की अविकसित प्रायुषियों और अन्य समुद्री जीव-जन्तु विभाग की प्रचण्ड लहर को अपने ऊपर भेज रहे थे तब आत्मा कहाँ थी?' यद्यपि यह हम समझें भी पड़ने के सुम में आता है कि मनुष्य पृथ्वी के प्रादुर्भाव युग में प्रथम प्रक्रमणान्तरक शक्तियों में जमीन पर मुकु-मुकुत इत गहरा का सृजन किया था जो अब पृथ्वी की सतह में मिट गए हैं और अबकि पृथ्वी पर या ना जीव बड़ी नहीं और थोड़ी तो हमने माया और ध्वनि मिल वि जीव विज्ञान अभी तक उन्मुख नहीं गया तब आत्मा कहाँ थी? और कहाँ नहीं? उस समय भी आत्मा कहाँ थी जबकि वह और-परिवार एवं विभाग का भय नाशों का व शून्य में था? (२) यदि पूर्वाभिमुख विभाग-प्रकृति एक उच्चतम पुनः स्रष्टा के रूप में तब स्वयं पूर्ण (व्यवस्था) के रूप में हमें प्रेरित है पूर्णतः प्रायः १९२१ ई। स. १९२१ ई। उसकी उस स्वयं आत्मा के लक्ष्य बनाना नहीं की जा सकता। स्वयं पुनः (व्यवस्था) अपने माया के दोहन में कुछ अधिक होता है इसी। उस वन या व्यवस्था की विभाग की बस्तु के रूप में वर्णित नहीं किया जा सकता। यदि उच्चतम पूर्ण के रूप में है। (३) अन्त में मनुष्य और सृजनार्थक विकास का विकास का बहुत प्रभावित हुआ है और उसे यह है कि नहीं मनुष्य का विकास विकास की प्रकृति और आत्मा एक मनुष्य को एक मान देता ब्रह्माण्ड विकास का विभाग है उसका। यही कारण है कि अन्त में

पूर्याभिमुख विकास की ध्वित की यथार्थता पर मन देने के बावजूद उसे ब्रह्माध्वीय प्रक्रिया में अवयवियों का निर्माण करने वाली शक्ति से कोई निम्न वस्तु मानने को तयार नहीं है।

यदि स्मृत्स ह्यमे प्रागे बहल को तैयार नहीं है तो वह विज्ञान में मन को सन्तुष्ट नहीं कर सकेगा। (१) ऐसा प्रतीत होता है कि उन्होंने विश्व की प्रक्रिया के सामान्य सत्त्वों के वर्तमानात्मक बहल और समस्त प्रकृति में विश्वव्यापी रूप में सक्रिय सृजनात्मक ध्वित में अन्तर की उल्लेख कर ली है। इनमें से पहली चीज विज्ञान की समस्या है जबकि दूसरी चीज दर्शन का पूर्व-स्वीकृत सिद्धांत है। स्मृत्स ने एक धानुबद्ध चीज को एक दार्शनिक व्याख्या में परिणत कर दिया है इसी में दार्शनिक व्याख्या की आवश्यकता सिद्ध होती है। ब्रह्माध्व के मतों का सारांश है कि उनकी व्याख्या की जाए। (२) एक प्रश्न यह उठता है कि विभिन्न पुरुषों (अवयवियों) का एक-दूसरे के साथ क्या सम्बन्ध है? स्मृत्स का कहना है कि 'यथार्थ सत्ता की बार महान् श्रुतताएँ शीतक वस्तु, जीवन मन और व्यक्ति एक ही भाषा-भूत चीज के अन्तर्गत विकास की सीढ़ियाँ हैं जिसका मार्ग हमारे भीतर और हमारे पूर्व-निर्दिष्ट विद्यमान ब्रह्माध्व है। पूर्याभिमुख विकास की प्रकृति ही उन्हें बनाती है। उन्हें परस्पर जोड़ती है और अहाँ तक सम्भव होता है उन सबकी व्याख्या करती है।' यह श्रुतता केवल ध्वित ही नहीं है बल्कि एक-दूसरे के साथ सत्तत रूप में जुड़ी हुई भी है। एक प्रश्न यह है कि उस पूर्व का स्वरूप क्या है जिसमें सब सब पुरुषों का समावेश है और उसका उनका साथ सम्बन्ध क्या है? (३) यदि तब ध्वित और सुन्दर के आदर्श अन्ततः उद्भूत होते हैं और ब्रह्माध्व की एक नयी व्यवस्था की नींव डालते हैं तो उनका मूल ध्वित-मोक्ष क्या है और इस बात की गारण्टी क्या है कि ये स्थायी आधार होय और नयी व्यवस्था में उनकी उपलब्धि और रक्षा हो सकेगी? प्लेटो के सुप्रसिद्ध चर्चों में आधारकारी यह तो मानते ही हैं कि काल में हम जो व्यवस्था और कम देखते हैं वह एक ठोसी व्यवस्था और कम का किम्ब है जो काल में अवस्थित नहीं है। काल कम की श्रुतता एक ऐसी योजना है जिसके द्वारा निम्न मूल्य अपने-आपको ध्वितव्यक्त करते हैं। (४) यह लक्ष्य है कि ब्रह्माध्व की प्रक्रिया में शीतक वस्तु, जीवन चेतना और मूल्य उक्त रास्ते पर प्रकट होते हैं। मन ब्रह्माध्व में बहुत बाद में आया है इसके उद्भूत होने में लाखों वर्ष पूर्व में ही यह ब्रह्माध्व विद्यमान है। प्रत्येकवारी दर्शन विकास के १ शक्ति पर ब्रह्माध्व १ ३९ ।

तम्य से इन्कार नहीं करता। वह यह नहीं कहता कि मानव पृथ्वी के उत्पन्न होने से पहले ही विद्यमान था। प्रत्यमवादी जब यह कहता है कि मन प्रायः और सर्वप्रथम वस्तु है तो उसका धर्मिप्राय इस या उस व्यक्ति के मन से नहीं बल्कि सर्वोच्च मन (ईश्वरीय मन) से होता है। यदि हम ऐसा न मानें तो हमारे लिए एक ऐसे स्वतन्त्र प्राकृतिकवाद के सिद्धांत और कोई विकल्प नहीं रह जाएगा या यह मानता है कि विश्व प्रणिया न जो बाहिरा तीर पर धम्पी है, किसी प्राकृतिक संयोग से विकास के द्वारा मानव-प्राणियों का निर्माण किया जो धर्म्य मान व एक आध्यात्मिक व्यवस्था के लिए संवर्ध कर रहे हैं। यह आध्यात्मिक व्यवस्था एक एकीकृत पूर्ण है। यदि हम ईश्वर को एक प्रवृत्ति की ज़रूर स्वीकार कर लें तो चाहे वह कितनी ही पूर्ण विकासोन्मुख हो हम प्राकृतिकवाद से बच नहीं सकते। स्मट्स का यह कथन बिलकुल सही है कि यदि हम सर्वोच्च सत्ता की मन या व्यक्तित्व के समुदाय कल्पना करें जिस रूप में कि हम उन्हें जानते हैं तो वह उसका सही वर्णन नहीं होगा। (१) स्मट्स ने हमें यह नहीं बताया कि पूर्ण का मृग्य करने वाले इस ब्रह्माण्ड का उद्देश्य और उसका सम्भावित रूप क्या है। (२) यह प्रश्न धर्मिप्राय है कि क्या काल ही सब कुछ है या वह सिर्फ एक माध्यम है जिसके द्वारा एक उच्चतर उद्देश्य अपनी योजनाओं का विमानित कर रहा है। यदि ब्रह्माण्डीय प्रक्रिया पूर्ण के निर्माण की प्रणिया है तो यह समझ है कि वह एक ऐसी योजना हो जिसके द्वारा एक नित्य परमात्मा अपनी योजनाओं का विमानित कर रहा हो। यह बहुत समझ है कि वह योजना ऐसी हो कि उसमें प्राकृतिकता की भी मुख्यमण्ड हो और साथ ही वह नित्य सत्ता के उपक्रम और उसके अन्तर में होने वाली प्रवृत्ति की प्रतिविम्बितता नति पर भी निर्भर हो। (३) यदि हम इस माध्यता का पूर्ण परित्याग कर दें कि एक आध्यात्मिक व्यक्ति विश्व का निर्माण करती है और स्वयं की पूर्णाभिमुख विकास की प्रवृत्ति की ही विश्व की रचना के लिए उत्तरदायी मान लें तो यह प्रश्न उठता कि क्या पूर्णाभिमुख विकास-प्रवृत्ति का वह सिद्धांत भी विकास की प्रक्रिया के अन्तर्गत आता है या नहीं। यदि यह निश्चित रूप से विकास की प्रक्रिया के अन्तर्गत आता है तो वह विश्व की व्याख्या नहीं कर सकता। यदि वह उसके अन्तर्गत नहीं आता तो वह किसी भी अर्थव्यवस्था की प्रतिनिधित्व का एक बरतुन नहीं बन पाता है।

४ अलेग्जेंडर और लॉयड मॉर्गन का अनुसृतमान विकास का सिद्धान्त :

अलेग्जेंडर हमारे सामने प्रचलमान ब्रह्माण्ड की एक ऐसी तस्वीर उपस्थित करते हैं जिसमें भौतिक वस्तु, जीवन, चेतना आदि आहिस्ता-आहिस्ता रेश-काम या विद्युत् बटनाथों से उत्पन्न होते हैं। उनके अनुसार ब्रह्माण्ड एक रेश-काल प्रणाली है जो क्रमशः उस अन्तिम पूर्णता की ओर बढ़ रही है जिसे उन्होंने देवता की सहायी है। रेश-काल वह निर्माण-सामग्री है जिससे समस्त सत् वस्तुएँ उत्पन्न होती हैं। यह ब्रह्माण्ड का माध्यम है। काल रेश का मन है। सत्ता क प्राथमिकतम स्तर पर सादृति और सक्रिया आदि प्राथमिक कुछ रेश-काल मर-चना के भीतर पैदा होते हैं। जब इन रेश-कालावच्छिन्न बिन्दुओं में कुछ मिश्रितता या अमिश्रता आ जाती है तो हमसे हम भौतिक वस्तु (मैटर) या उपवस्तु (सब मैटर) की प्राप्ति होती है। सम्मिश्रता के एक उच्चतर स्तर पर कुछ भौतिक रचना-बिन्दु उत्पन्न होते हैं जैसे कि एसी भावनाएँ या धार्मिक परिस्थितियाँ जिन्हें हम रग स्वाद आदि के रूप में जानते हैं। रेश-कालावच्छिन्न जगत् के विकास में कुछ मजान्ति-रचना पर कुछ नये सक्षम प्रकट होते हैं जो अनुभवों के निम्न स्तर पर प्राप्त होते हैं और फिर भी नये गुणों से युक्त होते हैं। जब कुछ भौतिक और रासायनिक प्रक्रियाओं का एक साक्ष सम्मिश्रण होता है तब उसमें जीवन का पुन उत्पन्न होता है। अलेग्जेंडर ने उत्पन्न सत्ता का प्रयोग बड़ी और सक्रमणारमक तबीयताओं के लिए किया है किन्तु लॉयड मॉर्गन ने इस मन्त्र का व्यवहार किसी भी ऐसे परिवर्तन के लिए चुनकर किया है जिसे स्वल्प या सक्षम का परिवर्तन कहा जा सकता है। अलेग्जेंडर का कहना है कि ब्रह्माण्ड की सारी प्रक्रिया रेश-काल के क्रम में होनावाली एक ऐतिहासिक अभिवृत्ति है। 'काल क्रम में ओकि प्रमुख पति है रेश-काल का डीप्ता निरन्तर प्रचलमान सम्मिश्रता वाली सान्द्र वस्तुओं में विभाजित हो जाना है। वस्तुओं के इतिहास में एक स्वयं ऐसा पाठा है जबकि सान्द्र वस्तुओं में कुछ नये धातुमयिक गुण पैदा हो जाते हैं जिनमें अनुभव के स्तर घटते घटते होते हैं। इनमें मुख्य गुण होता है भौतिक वस्तु और जीव गुण होने हैं जीवन और मन।<sup>१</sup> ब्रह्माण्ड की प्रक्रिया इसी चालक्रम में मान-वीम स्तर तक पहुँच चुकी है और अनुप्य सक्ष देवता के और भी उच्चतर नये स्तर तक पहुँचने की प्रतीक्षा कर रहा है। वास्तविक प्रक्रिया में सम्पूर्ण व्यक्ति हम विचार की इस प्रणाली में निहित क लिए नैवार कर रहे हैं। अलेग्जेंडर की दृष्टि में



तथ्य या इत्याद नहीं करता। वह यह नहीं कहता कि मानव गृष्ठी के उत्पन्न होने से पहले ही विद्यमान था। प्रत्ययवादी जब यह कहता है कि मन धातु और सर्वप्रथम वस्तु है तो उसका अभिप्राय इस या उस व्यक्ति के मन में नहीं बल्कि सर्वोच्च मन (ईश्वरीय मन) में होता है। यदि हम ऐसा न मानें तो हमारे लिए एक ठोस स्थल प्राकृतिकवाद के सिवाय और कोई विकल्प नहीं रह जाएगा या यह मानता है कि विश्व-प्राणियों में जो बाहिरा तीर पर धम्पी है विसो धार्मिक संयोग से विश्व के द्वारा मानव-प्राणियों का निर्माण किया जो मानव मान एक आध्यात्मिक व्यवस्था के लिए संघर्ष कर रहे हैं। यह आध्यात्मिक व्यवस्था एक लक्ष्यपूर्ण है। यदि हम ईश्वर का एक प्रकृति की धारा स्वीकार कर दें तो चाहे वह कितनी ही पूर्ण विज्ञानाभिमुख हो हम प्राकृतिकवाद से बच नहीं सकते। स्मृति का यह कथन बिलकुल सही है कि यदि हम सर्वोच्च सत्ता की मन या ध्वनित्व के सदुक्त बालमा कर जिस का है कि हम उन्हें जानते हैं तो वह उसका सही वर्णन नहीं था। (२) स्मृति में हमें यह नहीं बताया कि पूर्ण का मूलन करने वाले इस ब्रह्माण्ड का वह स्व धीर उसका सम्भावित रूप था। (१) वह प्रत्यक्ष अभिप्राय है कि क्या बाल ही सब कुछ है या वह सिर्फ एक माध्यम है जिसके द्वारा एक उच्चतर उद्देश्य अपनी योजनाओं को विद्यमान कर रहा है। यदि ब्रह्माण्डीय प्रक्रिया पूर्ण के निर्माण की प्रक्रिया है तो यह संभव है कि वह एक ऐसी योजना हो जिसके द्वारा एक निश्च परमात्मा अपनी योजनाओं को विद्यमान कर रहा हो। यह बहुत समझ है कि वह योजना ऐसी हो कि उसमें आकस्मिकता की भी सुझाव हो और साथ ही वह नित्य सत्ता के उपक्रम धीर उसके उत्तर में होने वाली प्रकृति की प्रतिक्रियात्मक बलि पर भी निर्भर हो। (३) यदि हम इस माध्यम का पूर्णतः परित्याग कर दें कि एक आध्यात्मिक प्रकृति विश्व का निर्माण करती है और स्मृति की पूर्णाभिमुख विकास की प्रकृति को ही विश्व की रचना के लिए उत्तरदायी मान लें तो यह प्रश्न उठना कि क्या पूर्णाभिमुख विकास प्रकृति का यह सिद्धान्त भी विकास की प्रक्रिया के अन्तर्गत आता है या नहीं। यदि यह सिद्धान्त स्वयं विकास की प्रक्रिया के अन्तर्गत आता है तो वह विश्व की व्याख्या नहीं कर सकता। यदि वह उसके अन्तर्गत नहीं आता तो वह किसी भी अन्य दृष्टिकोण की धारि काल में प्रकृति का एक वस्तु नहीं बनता है।

४ असेम्ब्लर और लॉयड मॉर्गन का उद्गुममान विकास का सिद्धांत :

असेम्बलर हमारे सामने प्रबलमान ब्रह्माण्ड की एक ऐसी तस्वीर उपस्थित करते हैं जिसमें भौतिक वस्तु जीवन चेतना आदि ग्राहिस्ता-ग्राहिस्ता वेश-काम वा विद्युत् घटनाओं से उद्भूत होते हैं। उनके अनुसार ब्रह्माण्ड एक वेश-काम प्रणाली है जो क्रमशः उस अन्तिम पूर्णता की ओर बढ़ रही है जिसे उन्होंने देवता की संज्ञा दी है। वेश-काम वह निर्माण-सामग्री है जिससे समस्त सत् वस्तुएँ उद्भूत होती हैं। वह ब्रह्माण्ड का भाव जन है। काम वेश का मन है। सत्ता का प्रारम्भिकतम स्तर पर साहसि और सक्रिया आदि प्रारम्भिक गुण वेश-काम सरचना के भीतर पैदा होते हैं। जब इन वेश-कामावच्छिन्न विन्यासों में कुछ मिथितता या अतिमता आ जाती है तो उससे हम भौतिक वस्तु (मैटर) वा उपवस्तु (सब मैटर) की प्राप्ति होती है। सम्मिश्रता के एक उच्चतर स्तर पर कुछ भौतिक रचना-विन्यास उद्भूत होत हैं जैसे कि ऐसी भावनाएँ या शारीरिक परिस्थितियाँ जिन्हें हम रंग स्वाद आदि के रूप में जानते हैं। वेश-कामावच्छिन्न अवस्था के विकास में कुछ सन्नति-स्थलां पर कुछ नये लक्षण प्रकट होते हैं जो अनुभवों के निम्न स्तर पर प्राप्त होते हैं और फिर भी नये गुणों से युक्त होते हैं। जब कुछ भौतिक और रासायनिक प्रक्रियाओं का एक खास सम्मिश्रण होता है तब उसमें जीवन का गुण उद्भूत होता है। असेम्बलर ने उद्भव धन्य का प्रयोग बड़ी और सज्जमातमक तरीकताओं के लिए किया है किन्तु लॉयड मॉर्गन ने इस धन्य का व्यवहार किसी भी ऐसे परिवर्तन के लिए ज़ुलफर किया है जिस स्वल्प या लक्षण का परिवर्तन कहा जा सकता है। असेम्बलर का कहना है कि ब्रह्माण्ड की सारी प्रक्रिया वेश-काम के क्रम से होजवासी एक ऐतिहासिक घमिषति है। 'काम क्रम में जोकि प्रमुख गति है वेश-काम का हीवा निरन्तर प्रबलमान सम्मिश्रता वाली सान्ध वस्तुओं में विभाजित हो जाता है। वस्तुओं के इतिहास में एक स्वतः ऐसा घाता है जबकि सान्ध वस्तुओं में कुछ नये धानुमविक गुण पैदा हो जात हैं जिनमें अनुभव के स्तर अलग-अलग होते हैं। इनमें मुख्य गुण होता है भौतिक वस्तु और गीन गुण होने हैं जीवन और मन।<sup>१</sup> ब्रह्माण्ड की प्रक्रिया इसी कामक्रम में मानवीय स्तर तक पहुँच चुकी है और अनुप्य धन्य हैवता के और भी उच्चतर नये स्तर तक पहुँचने की प्रतीक्षा कर रहा है। आगिक प्रतिमा से सम्पन्न ध्यकि हम विकास की इस अवली मजिस के लिए नेवार कर रहे हैं। असेम्बलर की इति ४

धर्म इस धर्मिक मन्त्रिण की चाह ही है। विष्णु पुनः या देवता मानव के बाद की जाल की मंजिल है। मारा संसार इस समय देवताओं के मृच्छन में व्यस्त है। राजा क्योंकि समस्त सत्ता का सार है अतः निती भी सत्ता के लिए भविष्य का प्रयत्न नहीं हो सकता यहाँ तक कि ईश्वर भी काल की ही मृष्टि है।

अलेक्जेंडर ने सामुनिक वैज्ञानिक विचार के अनुरूप सामान्य धार्मिक कल्पना तैयार करने का जो प्रयत्न किया है वह बड़ा प्रतिभापूर्ण है, किन्तु उसमें कुछ कमियाँ भी हैं। उसके इस सारे प्रयत्न में एक बर्तन-बिरोधी रण रहता है हालाँकि यह हमारे युग का सबसे धार्मिक प्रभावकारी धार्मिक प्रयत्न है। अलेक्जेंडर के वर्तन में देव-जाल की स्थिति कुछ धारण और सन्निधा-बन्ध है। उसमें देव-जाल एक प्रयुक्तकरण है एक संव्यवस्था है जिससे मूर्त सत्ता की व्याख्या की जाती है वह अपने-आपमें मूर्त सत्ता नहीं है। फिर भी उसमें हमें (देव-जाल को) ही वह सामग्री कहा गया है जिससे सब मनु मनुष्य बनती है। इस वर्तन के अनुसार देव-जाल किसी समय अनवच्छिन्न रूप में केवल अपनी ही जगह में विद्यमान था किन्तु बाद में धीरे-धीरे धाकार एवं ध्वनि दोनों धीरे धीरे धाँस चुने के उद्भव से वह लपट हो गया। हमने तब ही यह कहा था कि यह सत्ता का निम्नतम स्तर है। अलेक्जेंडर की दृष्टि में देव-जाल एक पूर्ण निरपेक्ष वस्तु है क्योंकि यह सभी वस्तुओं की उत्पत्ति होती है। यह लक्षण सामान्य धीरे धीरे धाँस चुने के उद्भव से कहा है क्योंकि यह उनका जनक है। किन्तु हमें देव-जाल याच होन के कारण इन वस्तुओं के धर्म मूर्तों की उत्पत्ति नहीं है और वह विमल प्रारम्भिक जल लक्षण है इसलिए वह उन कीमा सब उनमें छोटा भी है। ऐसी दशा में यह एक पूर्णध्वानी प्रयुक्तकरण है और हमें इसका ज्ञान उसी रूप में जाना है जिस रूप में वह सामान्य विद्यमान वस्तुओं के जिनका कि वह जनक माना जाता है धार्मिक रूप में जाना है। इन बातों का कोई प्रमाण नहीं है कि प्रारम्भ में देव-जाल की एक ऐसी धार्मिक व्यवस्था को जिसमें मूर्त प्रयुक्त की उत्पत्ति लपट का प्रभाव था और जिसमें किसी-न किसी रूप में उनका उद्भव हुआ है। यदि देव-जाल धार्मिक माना है तो हम नहीं जानते कि उनका रूप क्या है।

देव-जाल के धार्मिक वस्तु का उद्भव भी ही माना है वह लक्षण का धर्म है। धार्मिक वस्तु (मंदिर) विचार-वालावधि का ज्ञान नहीं है।

अलेग्जेंडर जब यह कहते हैं कि हर सत् पदार्थ की उत्पत्ति उससे निम्न धेनी के सत् पदार्थ से पूर्ण रूप में बताई जा सकती है और उसकी इस प्रकार की व्याख्या के साथ अम्प्यारिमेय कुछ नहीं बचता। तब उनके कथन में पूर्ण समति नहीं होती। उस दृष्टि में उनका दर्शन स्थूल प्राकृतिकवादी दृष्टि बन जाणवा और उन्होंने 'उद्भव' का जो विचार स्वीकार किया है उसीका इससे विरोध होता। भौतिक वस्तु द्रव्य-काल से एक विन्न चीज है। वही बात अन्य चीजों के बारे में भी है। जब भौतिक संरचना में कुछ सम्मिश्रता या जटिलता पायी है तो उससे जीवन का एक सर्वथा नवी वस्तु के रूप में 'उद्भव' होता है। यह 'उद्भव' ही असली समस्या है। जब भौतिक संरचना की सम्मिश्रता में और भी परिवर्तन होता है, जैसे कि मध्यवर्ती स्नायु-संस्थान की उत्पत्ति के समय हम देखते हैं तब 'मन' का उद्भव होता है और इस प्रकार यह समझ जाता है कि जीवन और चेतन व्यवहार के बीच का अन्तर पूरा हो गया है। अलेग्जेंडर इसकी व्याख्या करने के लिए विश्व में उच्चतर स्तर की घोर बहने की एक प्रवृत्ति (माइसस) की कल्पना करते हैं। यह प्रवृत्ति सृजनात्मक है यह ब्रह्माण्ड की उच्चतर स्तर पर पहुँचने की पिपासा को तृप्त करती है। ब्राह्म टेस्टामेंट में शुभ्य और ईश्वर को जो स्थान दिया गया है वह अलेग्जेंडर ने आदिम द्रव्य-काल और उच्चतर स्तर की घोर इस प्रवृत्ति को दिया है। यदि हम उच्चतर स्तर की घोर जाने की इस प्रवृत्ति को एक ऐसी आध्यात्मिक क्षितिज मान लें तो अपने मूल स्रोतों से प्रेरणा ग्रहण करती है और हमारा नय नये आकारों को अभिव्यक्त करती है तो अंतर्गर्भ की सारी व्याख्या ही असन्तोषजनक हो जाणगी। यह प्रवृत्ति (माइसस) कोई ऐसी अचरित प्रेरक-गति नहीं हो सकती जो आहिस्ता-आहिस्ता बढ़कर मानव में चेतना का रूप धारण कर ल। इस प्रवृत्ति के लिए उत्तरवादी सृजनात्मक भावना ब्रह्माण्ड का परिणाम नहीं हो सकती। जैसा कि अलेग्जेंडर या दूसरे लोग कल्पना करते हैं बल्कि वह उसका मूल स्रोत भी है जैसा कि महात्त्वों और वर्णों में कहा गया है। यदि ईश्वर का अभी अस्तित्व नहीं है और वह एक अभी सम्भावना ही है तो ईश्वर की पूजा के मानवीय अनुभव के रूप में वर्तमान एक आध्यात्मिक वस्तु की पूजा-भाव यह जाणवा। यदि हम उच्चतर की घोर इस प्रवृत्ति (माइसस) को मूलतः एक अचेतन वस्तु मानकर तब और यह कल्पना कर कि ब्रह्माण्ड के विघटन के परिणामस्वरूप वह एकाएक चेतन बन लेता तब हम देख पाएंगे ९. १४ ७४ पुनः।

जाती है तो उसका धर्म यह होगा कि हमने अपने बैठना के कम को मूल से प्रतिष्ठित का कम मान लिया है। हम सब सर्वोच्च परम सत्ता को जानते नहीं हैं इसका यह धर्म कराधि नहीं है कि उसका प्रतिष्ठित ही नहीं है। पड़ना धर्म्यम दूसरे धर्म्यम की सिद्ध इसीलिए व्याख्या नहीं कर सकता कि उसका स्नान पहले है। मेसक का मन ही वास्तव में उसकी सही व्याख्या कर सकता है।

ऐसे स्नान भी हैं जिनमें कि अक्षेप्यंकर में यह धनुमन् किया है कि बैठता सिर्फ कोई ऐसा बुद्ध ही नहीं है जो ब्रह्माण्ड के इस प्रतिस्वम्प्य और सूक्ष्म मान में पैदा हो गया हो। उन्होंने कहा है 'ईश्वर यह साधन सत्ता है जिसमें बैठता का धुम है। वह एक ऐसी चीज है जिसका 'शरीर' यह माण सत्ता है और जिसका 'मन' बैठता है। किन्तु बैठता को धारण करनेवाला ईश्वर वास्तविक नहीं है केवल प्रात्यक्षिक आदर्श-मात्र है। वास्तविक ईश्वर तो यह असीम संसार है जिसमें बैठता की धोर उठने की प्रकृति है और साहचरित्व के धर्मों में कहा जाए तो हम यह कह सकते हैं कि वह बैठता के समान बड़ा है या वह गर्भ में बैठता को धारण किमे प्रसव-बैठना सत्ता रखा है। क्या यह सम्भव नहीं है कि बैठ-काल में विस्तीर्ण क्षेत्र में नहीं धारण भी बैठता का धुम उपलब्ध कर लिया गया हो और क्या यह भी सम्भव नहीं है कि हमारी इस पृथ्वी के जन्म और मानव-मृष्टि के उद्भव से पूर्व ही एक ऐसा ईश्वर साकार हो गया हो जो हमारी कल्पना में परे हो। हमारा मान जिस कम से है वह ब्रह्माण्ड की बड़ी कम से हो यह आवश्यक नहीं है। हमें ऐसा प्रतीत होता है कि निम्न पहले है और ईश्वर उसके बाद में उद्भूत हुआ है। किन्तु हो सकता है कि ईश्वर ही यथार्थ सत्ता हो और वह सत्ता उसकी अभिव्यक्ति-मात्र है। हमारी दृष्टि में जो वस्तु अस्तित्व है यथार्थ में भी वही अस्तित्व हो ऐसी बात नहीं है। सुबल-प्रक्रिया में प्रत्यक्ष पहले होता है और धनुमन् पीछे। यदि हम यह मानते हैं कि आनुमनिक प्रवृत्ति की वह किसी ऐसी प्रवृत्ति में है जो आनुमनिक से कुछ अधिक है तो हमें यह मानना होगा कि ईश्वर संसार में पहले है। यदि काल ही अस्तित्व सत्ता है तो जिन मूर्त्यों के प्रति हमारी दृष्टि वास्तव है और जिनके द्वारा हम वास्तविक तथ्यों का मूल्यांकन करते हैं वे ऐसी अलिक कल्पना या परिवर्तनशील विचार या धारण भर रहे जाएँगे जिनमें निम्न की प्रक्रिया के कुछ अंश मौजूब हैं। ऐसे कोई निरपेक्ष या पूर्ण पैमाने नहीं हैं जिनसे हम धनुमन् का सापेक्ष-मूल्य निर्धारित कर सकें। यदि मूल्य वास्तविक

धीर-परायण है तो उनकी पदार्थता परिवर्तमान वस्तुओं की पदार्थता नहीं है। उनका सम्बन्ध एक ऐसे क्षेत्र से है जो समस्त धाकस्मिकता धीर परिवर्तनों से ऊपर है। जिस हद तक वे हमारे ससार में प्रकट होते हैं उस हद तक हमारा ससार वास्तविक है धीर हमारे मूर्खान्ता का क्रियात्मक महत्त्व है। मौलिक वस्तु के पदार्थ के भीतर हम जीवन की प्रवेष्ट की धाकसा देखते हैं धीर जीवन की गति के भीतर हम मन की उत्सव की पहरी धाकसा पाते हैं धीर हमारा पितृ धनुष प्रसर सत्ता को प्राप्त करने का एक मूर्ख प्रयत्न है।

साँवड मॉर्गन का विन्होने धानुमविक ब्रह्माण्ड के सम्बन्ध में धनुषधर के समान ही विचार धीर रख पधनाया है, कहना है कि इतिहास का घटनाक्रम केवल कालिक धनुष के द्वारा ठीक-ठीक समझाया नहीं जा सकता। उनका कहना है कि एक नयी किस्म की धाविक वस्तुओं का एक ऐसा धनी-बढ़ नम है जिसमें धनी के विकास के मुख भी है धीर जिसमें धाविक में भी प्रकृति के कम बढ़ विकास में ऐसे नये धनुषधर बन धा सकते हैं। हालाँकि हम उनके स्वरूप धीर लक्षणों को पहचान नहीं जान सकते। संसार निर्माण की प्रक्रिया में वे निरन्तर मुखर रहा है। प्रगति के हर चरण में हम निभाव-सामग्री में धाविक धिक् सम्मिलता धीर पदार्थ में धाविकधिक सम्पन्नता देखते हैं। इस प्रक्रिया की व्याख्या करने के लिए साँवड मॉर्गन बहुत सी धारणाओं की कल्पना करने के बजाय एक ईश्वर का धाविक स्वीकार करते हैं। वह 'एक ऐसी सत्ता को स्वीकार करते हैं जो पदार्थ भी है धीर निवेष्टक क्रिया से मुख भी। धाविक सम्पन्नता धीर निवेष्टन-सम्पन्नी धान्य प्रकृत परिवर्तन (जिनके धाविक विज्ञान का सम्बन्ध है) उसकी धाविकधिक है।<sup>१</sup> 'धनुषधर जो या बुरा में ईश्वर को एक ऐसी उत्पत्ति (नाइसस) मानता है जिसकी महत्त्व धिया के द्वारा उत्पन्न पदार्थों का उत्सव धीर उत्सव-सम्पन्नी विकास की सारी प्रक्रिया का निवेष्टन होता है। ईश्वर स्वयं एक उत्पन्न मुख नहीं है बल्कि वह एक महत्त्व है जिसके भीतर मुख उत्पन्न होते हैं। ईश्वर समस्त गति का धान है वह एक पहरी बड़ है जो सारे मुख को पुनः करती है। वह समस्त जीवन का मुख तरब है वह हम काकावधिमन ससार की धुलधुल में बल्कि उसके भीतर धिद्यमान एक धाविकधनीय धिक् है हालाँकि यह धिक्धुल सच है हम इस मुखनकारी परमात्मा तक न पहुँच सकते

१ धमोस्ट धोमधुल (१९९३), लाएक, धाविक धाविक धिक्धुल (१९९४)।

२ धाविकधनीय धिक्धुल धिक्धुल, धाविक धनीय (१९९९), धाविक १ १ १ ४।

महि हयने इस आनुवंशिक संसार का न बिसा होता जो कि उसके अस्तित्व को सिद्ध करता है। इतिहास का कम ईस्वर की नमिक धार्मिकता है। लॉयड मोर्गेन ने हमें यह नहीं बताया कि क्या उनकी राय में यह उद्भव किसी निर्धारित नियम के अनुसार होता है या वह स्वतन्त्र सृजन की प्रक्रिया है। स्पिनोसा के प्रति उनकी भावना को देखकर यह सन्देह होता है कि यामर वह निर्धारित नियम के अनुसार उद्भव मानते हैं और उनके मत में उसमें स्वतन्त्रता-जैसी चीज नहीं है। यह सही है कि लॉयड मोर्गेन के मत में उद्भव के विकास का प्राक्कथन नहीं किया जा सकता। फिर भी वेबेला ने भुवनारम्भ के विकास को जिस प्रकार अनिर्धारित और स्वच्छन्द माना है वैसे अनिर्धारित और स्वच्छन्द लॉयड मोर्गेन धार्मिक विकास को नहीं मानते हैं। किन्तु साथ ही केवल मानव-मन ही नहीं कोई भी मन उसका प्राक्कथन नहीं कर सकता। लॉयड मोर्गेन स्पिनोसा के दावे कि इष्टिकोन को स्वीकार करते हैं, परन्तु उनके लिए सही मार्गों में उद्भव को स्वीकार करना कठिन है।

किन्तु लॉयड मोर्गेन ब्रह्माण्ड के सौंदर्य निवेदन से अनुपम में विषयता के भागमन का अनुमान लगाते हैं। किन्तु उन्होंने अपने ईस्वर को निरम और बिनु माना है। उनका कहना है कि सत्ता का शेष एक ही है या प्राकृतिक भी है और धार्मिक भी। बहुशे प्रकार की असम-असम सत्ताओं के विचार के विरोधी हैं। 'बटनार्थों का समस्त कम' को विकास के अन्तर्गत या जाता है ईस्वर के सह-रस की अभिव्यक्ति है। यह सब को ब्रह्माण्ड से अलग करने में उनका अभिप्राय यह है कि यह सब एक प्रकार से हमारे ज्ञान में घटीत है। ब्रह्मण्ड की विचार मात्रा में हम जानातीयता के तत्त्व की स्पष्ट स्वीकृति पाते हैं।

## २. ब्रह्मण्ड का धार्मिक विकासवाद

ब्रह्मण्ड ने समस्त प्राकृतिककारी विचारधारणों की व्यर्थता को स्पष्ट रूप में अनुभव किया है और इसीलिए उन्होंने ब्रह्माण्ड प्रक्रिया के सम्बन्ध में प्लेटो के विचार का आशय लिया है। उन्होंने अलेग्जेंडर के इस विचार में मानव प्रकृति का है कि ब्रह्माण्ड में जो कुछ है, हम उससे कुछ धार्मिक ही प्राप्त करते हैं और फिर भी किसी भी वस्तु का जब तक उद्भव नहीं हो सकता, जब तक कि उसके बटन तत्त्व पहले से मौजूद न हो। अलेग्जेंडर का मत है कि जब समूचे देव-काण्ड १ पाठ २२ में हमारे नृमिक।

के भीतर बटनाघों के ज्ञान-बाने का विश्वास एक निश्चित सम्मिलन और जटिलता से मुक्त हो जाता है। तब कास-जमम उसमें कुछ कुछ उद्भूत हो जाता है। किन्तु ज्ञान-ज्ञान का कहना है कि ये गुण कोई नहीं उद्भूत होने वाली वस्तु नहीं है। बल्कि प्रारम्भ से ही उसमें बीज-रूप में विद्यमान रहते हैं। निम्न वस्तुओं का बटनाघों में पहले से ही बीज-रूप में उपस्थित होना ही इतिहास के क्रम में बटनाघों के घटित होने की व्याख्या कर सकता है। ब्रह्माण्ड बटनाघों की एक विकासमान शृंखला है, जिसमें विभिन्न प्रकार की अभिवृद्धि और मूल्य होते हैं। हर क्रम पर हम एक ऐसी वस्तु का उद्भव देखते हैं जो उसी घटों से नहीं होती है जो प्रगति की शृंखला के पहले चरणों में नहीं थी। परिवर्तन का घट पहले से भीतर विद्यमान वस्तु की बाह्य अभिव्यक्ति-मान नहीं है और न ही वह वस्तु का निर्माण करने वाला घटकों का जम-परिवर्तन ही है। बल्कि परिवर्तन से जो समग्र वस्तु बनती है वह कुछ नहीं होती है। उच्चतर वस्तु की हम निम्न वस्तु के रूप में समुचित व्याख्या नहीं कर सकते। प्रत्येक बटना एक समतल है, एक सर्वज्ञ नहीं बटना है। वह एक प्रत्यक्ष को जो हम ब्रह्माण्ड से पर की बीज है। मूल चरनी है और एक सन्तुष्टजनक ब्रह्माण्ड बटनाक्रम उसकी व्याख्या के लिए होना चाहिए। ज्ञान-ज्ञान का कहना है कि संसार में एक निम्न क्रम और एक सज्जमानक पदार्थ सत्ता है। ब्रह्माण्ड के बटनाक्रम में उस निम्न व्यवस्था की ओर बढ़ने की उत्पत्ति है, जो उसके पर है। फिर भी ब्रह्माण्ड के बटना-क्रम में अविकारिक साकार होती है। सरलतम बटनाई भी ऐसी परिस्थितियाँ हैं जिनमें ज्ञान रम और मनुष्य स्थाय्य धारि निम्न वस्तुएँ, जो बटना नहीं है प्रत्यक्षिष्ट हो जाती हैं। ज्ञान-ज्ञान का कहना है कि एक स्वतन्त्र सम्भावना कथन कुछ सीमाओं और मर्यादों के कारण ही एक निश्चित वास्तविकता बनती है। वास्तविक ब्रह्माण्ड के नियमों का पालन करके ही एक सत्त्व सत्ता बनना है और एक वस्तु बटना बनती है। एक वास्तविक बटना एक मिश्र-विशुद्ध है जहाँ वास्तविकताओं का सत्ता और धारण या प्राथमिक सम्भावनाओं का सत्ता धारण मिलते हैं। निम्न वस्तुओं मूलभूतमक प्रवाह के साथ पारस्परिक प्रिया-अनुक्रिया में वास्तविकता का रूप धारण करती हैं किन्तु वेध-काल मर्यादों धारीत का कार्यात्मक बचाव का निष्पाद और वह अन्तिम सत्ता जिसे हम ईश्वर कह सकते हैं। उन्हें एक नियम और सीमा में बाँधी हैं जिनका उद्देश्य पालन करना पड़ता है। ईश्वर ही सम्भावनाओं के राज्य और निश्चित तथ्यों के संसार की पूर्व-क्रमना





से हैं। आकार और इस कालावधिन्म संसार का सम्बन्ध वही है जो सम्भावनाओं का वास्तविकताओं के साथ है। आकार और क्रान्तिक प्रक्रिया दोनों को एक-दूसरे की बकरत है। प्रक्रिया एक कम और निर्धारित नियम के अनुसार तभी कम सकती है जबकि वह आकारों में भाग ल और आकारों का अस्तित्व तभी रह सकता है जबकि वे बटता की प्रक्रिया में वास्तविक रूप धारण कर गये। कालावधिन्म संसार में बटित वास्तविकताओं को उत्पत्ति की ऐसी प्रक्रियाया के रूप में बतित करने की आवश्यकता नहीं है। जिनके द्वारा एकाकी सूचनात्मकता वस्तुओं के पूर्व निर्धारण स्वरूप और कम को नियमित करती है। एक और वास्तविकता का उद्भव अन्य सब वास्तविकताओं की पृष्ठभूमि में होता है और य वास्तविकताएँ उसे अनुकूलित भी करती हैं और दूसरी ओर यह वास्तविकता धारण निर्माण की एक प्रक्रिया भी है। उसके सामने जो सम्पत्ति प्रस्तुत होती है, उसे वह उद्भवों या प्रयोगों की रोशनी से मचटित रूप प्रदान करती है। ईश्वर के स्वरूप में जो सम्भावनाएँ हम देखते हैं उन्हें कालावस्थायी वास्तविकताएँ साकार करती हैं। इस प्रकार हम वा नीचे देखते हैं—एक सूचनात्मकता और दूसरी ईश्वर की प्राण प्रकृति जो क्रान्तिक कम में पूर्व वस्तुधा की सम्भावनाओं की एक कल्पना है। ईश्वर 'वास्तविक विष्णु कालावधिन्म सत्ता है जिसके द्वारा निरी सूचनात्मकता की अनिवारितता एक निर्धारक स्वरूपता में परिवर्तन हो जाती है।

आइए इसकी दृष्टि में ईश्वर और संसार का सम्बन्ध सर्वव्यापित्व और परस्पर-व्यापित्व का सम्बन्ध है। सभी सम्बन्ध क्योंकि अनोन्य-सम्बन्ध होते हैं इसलिए ईश्वर संसार-व्यापी है और संसार ईश्वर-व्यापी। क्योंकि ईश्वर संसार में भी परे है इसलिए संसार भी ईश्वर में परे है। संसार में हम जो कम और प्रयोग देखते हैं वह वास्तविकता द्वारा धारण सम्मुख उपस्थित उच्चतम सम्भावनाओं की पुष्टि का परिणाम है। वह उच्चतम सम्भावना ईश्वर की सत्त्वमयी कल्पना है। परिणत (कीमिजर्नैस्ट) ईश्वर प्राण ईश्वर में बिल्ल है। विश्व की कमबद्धता और संप्रबर्णपूर्ण सहम्बरता ईश्वर की प्रकृति का धर्म बन जाती है क्योंकि वह नियम है और इसीलिए मूल्यांकन के कालातीत पक्ष में वह नित्य वस्तु के रूप में उस (ईश्वर) में गुरुभित हो जाती है। आइए इसका कहना है कि ईश्वर संसार का अष्टा उतना नहीं है जितना कि जाता। ईश्वर सम्भावनाओं १ विभिन्न रूप में मणित, पृष्ठ ३।

को एक आश्चर्यजनक सम्पदा अपनी बुद्धि में रखता है जिस पर संसार में अभी तक राजा भी मुस्किम से घुसकिया है। इसलिए स्वभावतः ईश्वर संसार से अतीत है। लेकिन इसी कारण से संसार भी ईश्वर से अतीत है। संसार में जम और व्यवस्था पूर्ण तथा सर्वव्यापी नहीं है। अण्डस विद्यमान और घट्ट रसिठापूर्ण तथा धारम-कैत्रित उर्ध्वों के कारण हम संसार में व्यवस्था और भूम देखत हैं और इन उर्ध्वों से ही बुराई और पाप का उद्गम होता है।<sup>१</sup> ईश्वर जम की एक ऐसी कल्पना है जिसे संसार को साकार करना है इसलिए वह संसार से ऊपर है और वह संसार द्वारा उपभोग्य की गई जम-व्यवस्था का मूल है इसलिए वह संसार में व्यापी भी है।

ह्लाइडईड ने अन्तिम सत्ता और ईश्वर में भेद किया है। उसकी बुद्धि में अन्तिम सत्ता सृजनात्मकता है जो अपने अतात्त्विक गुणों के कारण वास्तविक है और ईश्वर प्रायः अकालावच्छिन्न अतात्त्विक गुण है।<sup>२</sup> ईश्वर निरपेक्ष नहीं है बल्कि निरपेक्ष के अतात्त्विकगुणी वास्तविकीकरणों में से एक है। यह कल्पना करना कठिन है कि यह अन्तिम सृजनात्मकता जो अपने निज के किसी भी स्वरूप या लक्षण ॥ रहित विमुक्त अनिर्धारित बटाई जाती है वास्तव में क्या है? जो सीमा या मर्बाइ इस विमुक्त अनिर्धारित सृजनात्मकता को एक निर्धारित स्वतंत्रता में परिवर्तित करती है उसका अंश क्या है? क्योंकि ईश्वर स्वयं अतात्त्विक गुणों में से एक है इसलिए वह अतात्त्विक गुणों का अंश नहीं हो सकता। वह कारण और कार्य दोनों नहीं हो सकता। जब तक हम अन्तिम सत्ता की एक ऐसे निरपेक्ष मन की भाँति जिसमें प्राग्वहिक सत्ता और स्वतन्त्र सृजनात्मकता दोनों सम्मिलित हो सम्प्राप्यजनक रूप में कल्पना न करें तब तक वह निरा तात्त्विक प्रमूर्त करण ही रहेगी। 'सृजनात्मकता भी ठीक उसी तरह से अपने निज के किसी स्वरूप या लक्षण से रहित है जिस तरह धरत्यू के वर्तन में स्वीकृत 'पदार्थ'। 'वह हमेशा कुछ उपाधियों से युक्त पाई जाती है और उसे कुछ उपाधियों से युक्त रूप में वर्णित किया जाता है। क्योंकि वह केवल अपने कुछ अतात्त्विक गुणों के कारण ही वास्तविक है इसलिए वह एक अन्तर्निहित उत्त्पन्नक प्रमूर्तकरण है। वह केवल ईश्वर में निहित है। ठीक-ठीक कहा जाए तो ईश्वर सम्पूर्णतया

१. फ्लैस एंड डि मॉल्ल कर्न, पृष्ठ २६६।

प्रोफेस. ब्रु रिबेन्सि (१८९६), पृष्ठ ६।

२. प्रोफेस. एंड डि रिबेन्सि (१८९६), पृष्ठ ४९-५६।

या निरूपेण पुनः है। यह ब्रह्माण्ड प्रक्रिया का तार्किक पूर्वाधार है। यह ब्रह्माण्ड प्रक्रिया तभी अस सफ़ली है जबकि कोई बाध प्रकृति हो किन्तु इस बाध प्रकृति के लिए यह आवश्यक नहीं है कि उससे पहले कोई ब्रह्माण्ड प्रक्रिया भी हो ही। वही कारण है कि विष्णु अध्यायस्था स्वभावतः ही असम्भव है। सृजनात्मक प्रगति हमें अपनी सकलमात्मक योजना की पूर्ति की दृष्टि में ले जाती है। ब्रह्माण्ड की सारी योजना ईश्वर की प्रकृति में पर्याप्त रूप में निधायित है क्योंकि वह ईश्वर की बाध सकलमात्मक प्रकृति की ही निरूप पुष्टि है। ईश्वर की 'परिणत' (को-सि-नै-ष्ट) प्रकृति विकासमान बनने के सम्बन्ध की धारणा से ही विकसित होती है। ह्वाइटहेड का कहना है कि ईश्वर एक धानुभक्तिक ब्रह्मा है क्योंकि 'ईश्वर एक वास्तविक सत्ता है और इसीलिए वह मुझ-विस्तीर्ण शून्य रूप में सत्ता का एक अत्यन्त शुद्ध निरूपण है। यहाँ तक कि ईश्वर की 'बाध प्रकृति' को निरूप वस्तुओं का सम्पूर्ण ज्ञान-बाना है एक सृष्टि तथ्य है।<sup>१</sup> यदि ईश्वर 'बाध सृष्टि' न हो तो ऐसी निरूप वस्तुएँ, जो साकार नहीं हो सकी सत्ता-हीन रहनी। किन्तु क्योंकि ईश्वर 'परिणत प्रकृति' भी है इसलिए वह बाध भी है और अन्त भी। वह वस्तु को मूर्त रूप देने वाला एक ऐसा तत्त्व है जिसके द्वारा उसकी संकलमात्मक योजना तथ्य का रूप धारण करती है। 'ईश्वर की परिणत प्रकृति' विश्व के सम्बन्धों में उसका निर्णय है। ह्वाइटहेड के अनुसार वास्तविक विश्व प्रक्रिया की व्याख्या के लिए ईश्वर के विविध स्वरूप की आवश्यकता है (१) ज्ञानमय ईश्वर धर्मात् बाध प्रकृति (२) प्रेममय ईश्वर, और (३) निष्कलमात्मक ईश्वर। उसकी यह कल्पना हिन्दू विचारधारा में ब्रह्मा विष्णु और शिव के रूप में ईश्वर की विविध कल्पना का स्मरण कराती है। ब्रह्माण्ड में तीन प्रकार का सृजनात्मक कार्य शामिल है (१) ब्रह्माण्ड को एक धनन्त संकलमात्मक आकार देना (२) कालावधिमान सत्ता में स्वतन्त्र भौतिक आकार प्रदान कर उसमें विविधता स्थापित करना<sup>२</sup> और (३) वास्तविक तथ्य के अनेकत्व का बाध सकलमात्मक तथ्य के साथ एकत्व स्थापित करना। ईश्वर समय-विकास-योजना

१ प्रोफेस वरद रिबेकिटी, पृष्ठ २४।

२ प्रोफेस वरद रिबेकिटी, पृष्ठ ४१।

३ 'जिस कालनिक विश्व के रूप में ईश्वर की प्रकृति की एक विस्तृत दृष्टि की संपूर्ण कल्पना में आ सकती है, वह एक बात की किता का विषय है कि कुछ भी नष्ट न हो— किन्तु वह वास्तविक विश्व-मान ही है।

४ प्रोफेस वरद रिबेकिटी, पृष्ठ ४६।

की आचारधूमि भी है और सत्य भी। ब्लाइटहैड का दृष्टिकोण विमुक्त शक्ति है और उसने जिन प्रेम और वात्सल्य शक्तियों का प्रयोग किया है, वे बड़ा हीय उत्कर्षों के लिए ठीक उपयुक्त नहीं हैं। इसके अलावा ब्लाइटहैड की विचार धारा के अनुसार ईश्वर पर यथार्थता की प्रक्रिया का भी प्रभाव पड़ता है। उसकी प्रकृति निरव-प्रक्रिया के रूप में ही पूर्णतः साकार होती है। हर अवस्था में उसके दो पहलू होते हैं। एक अतीव होता है जो फिर से लौटाया नहीं जा सकता और साथ ही एक मविध्य भी होता है जो अभी तक विद्यमान नहीं है। जब ईश्वर की योजना पूर्ण हो जाती है जब प्राच्य प्रकृति परिणत प्रकृति बन जाती है तब तो वा के शक्तियों में जब 'नेचुरा नेचुरम्स' और 'नेचुरा नेचुरेटा' एक ही हो जाते हैं तब ईश्वर का क्या होना है यह स्पष्ट रूप में नहीं बताया गया है।

## ६ ईश्वर

बटनाथों के ऐतिहासिक सुधार की व्याख्या हम उसके अपने भीतर से नहीं कर सकते। ईश्वर के अस्तित्व के सम्बन्ध में दिए जाने वाले प्रसिद्ध प्रमाणों में यही तथ्य हमारे सामने आता है। हो सकता है कि ये प्रमाण ईश्वर के अस्तित्व को तर्क से सिद्ध न कर सकते हों किन्तु जब अन्य उपायों से हमारे मन में ईश्वर के अस्तित्व का निश्चय हो जाता है तो ये प्रमाण हमें उसकी तर्क-संगतता को समझने में सहायता प्रदान करते हैं। तर्क का कार्य प्रमाण देना उतना नहीं है जितना कि अनिर्णीत वस्तु के सम्बन्ध में निर्णय करना है। रहस्यवादी लोग ईश्वर की यथार्थता को जिस रूप में अनुभव करते हैं वह वैज्ञानिक तथ्यों और उन पर आधारित तर्कों का साथ बहुत सघट है।

प्राकृतिकवाद की अपर्याप्तता यह सिद्ध करती है कि विश्व की प्रक्रिया की जिसमें जग-मयबन्धा भी है और गृहनात्मकता भी व्याख्या के लिए एक मूल नात्मिक शक्ति का होना अनिवार्य है। क्योंकि विश्व की प्रक्रिया के मूल उत्पत्ति की क्रिया में हम चाहें कितना भी पीछे जाएं हम ऐसा या काम से बाहर नहीं जा सकते हैं। हम इस देश-वास की गरचना की ही कोई ठीक-ठीक व्याख्या कर सकते हैं। ब्रह्मण की तर्कयुक्तता हम यह बताती है कि उसका मूलन करने वाली गृहनात्मक शक्ति मन या आत्मा है। इस गृहनात्मक शक्ति को प्राण-शक्ति या जीवन मानन का जैसा कि वेगता का कहना है। यही कारण नहीं है। हम उस आत्मा को नहीं मान सकते क्योंकि आत्मा उन वस्तुओं में उत्पन्न है जिन्हें



हों। यदि मनुष्य का जीवन उतना ही है जितना कि हम देखते हैं। यदि ब्रह्म से पूर्व और मृत्यु के बाद उसका कोई जीवन नहीं है तो ध्याय हमारे लिए यह सिद्ध करना सम्भव नहीं होगा कि बिकट कष्ट-सह्य और असह्य वेदना की कीमत चुकाकर अन्ततः विश्व में अज्झाई और कल्याण जा ही प्राधान्य होता है। धर्म और पुनर्जन्म के सिद्धान्त हमें यह बताते हैं कि विश्व के मूल्य पर अस्तम्य अक्षिप्त और अनुभव की वास्तविकता का कोई असर नहीं पड़ता। ब्रह्माण्ड एक है और उसमें वे तत्त्व क्रमिक प्रक्रिया से अपने विपरीत तत्त्वों में परिणत होते जाते हैं।

आध्यात्मिक अनुभव और धर्म के कार्य की सकार्णता से हम स्वभावतः उस परिवेश की सकार्णता का अनुमान कर सकते हैं जिसमें कि इस कार्य का उप योग होता है। हमने यह देखा है कि वस्तु और उसका परिवेश साथ-साथ रहते हैं और दोनों को एक बृहत्तर समष्टि की जिसमें दोनों सामिल हैं अभिव्यक्ति माना जा सकता है। मनुष्य की धार्मिक प्रवृत्तियाँ केवल उसके कालिक परिवेश तक ही सीमित नहीं रह सकती। उन्हें एक ऐसी अकालावच्छिन्न अज्झाई (शिव) की प्रावण्यता है जो कालिक संसार की वस्तु नहीं है। आत्मा और ब्रह्माण्ड की पारस्परिक क्रिया प्रतिविम्ब ने इन प्रवृत्तियों की आकांक्षाओं को ब्रह्म दिया है जो इन दोनों (ब्रह्माण्ड और आत्मा) की समुक्त उपज हैं। संसार में जो शब्द और अवाची शब्द क्रिये जाते हैं वे नैतिक भावना को समुत्पन्न नहीं कर सकते। कालावच्छिन्न संसार ही एकमात्र और अन्तिम संसार नहीं है। ब्रह्माण्ड का तर्क मुक्त और छोड़ दे स्वल्प हमें यह मानने के लिए पर्याप्त प्रीतिस्व और आधार प्रदान करता है कि संसार का एक आध्यात्मिक परिवेश भी है।

एक ऐसा ईश्वर, जो एक अलग सहस्य से काम करने वाला सर्वव्यापी मन है जो विश्व का धादि उसके कम और व्यवस्था का रचयिता उसकी प्रवृत्ति का मूल तत्त्व और साथ ही उसके विकास का उद्देश्य भी है तब तक धर्म का ईश्वर नहीं हो सकता जब तक कि हम धार्मिक चेतना के तथ्यों को दृष्टि में न रखें। हमारा नैतिक जीवन हमें बताता है कि ईश्वर केवल नैतिक प्रयत्न का वह सब ही नहीं है बल्कि वह उसका धादि-भोत और सम्भारक भी है। हमारा आध्यात्मिक अनुभव हमें बताता है कि एक सर्वोच्च और सर्वसमावेशी सत्ता भी है। विश्व की संरचना और मानव के मन में एक सम्बन्ध है। हमारे ऐन्द्रियिक प्रत्यक्ष ज्ञान हमारी नार्मिक व्यवधारणाएँ, हमारे अन्तर्ज्ञानात्मक बोध सकार्णता पर ऊपर से बोध हुए आधार नहीं हैं बल्कि स्वयं सकार्णता हैं अपने निर्धारित आधार

है। प्रारम्भ में ही हमारे सामने कुछ ऐसी वस्तुएँ रहती हैं जिनका अपना अस्तित्व होता है तो अनुभूत होती हैं। यह ठीक है कि हमें वस्तुओं का ज्ञान या अनुभव उस समय होता है जब कि हमारे मन उसके लिए प्रसिद्धि और रस हो जाते हैं किन्तु हमका यह धर्म नहीं है कि वस्तुएँ आत्मनिष्ठ होती हैं। गुनाह को दखने के लिए हमें अपनी निगाह को उसकी तरफ करना पड़ता है। उसी प्रकार परमात्मा को प्राप्त करने के लिए मन को शुद्ध करना आवश्यक है। यह ठीक है कि परमात्मा को कबल वही जोम देख सकता है कि जिनके हृदय पवित्र हैं दूसरे नहीं किन्तु इसमें उसकी सहायता पर कोई श्रृंखला नहीं आती।

परमात्मा ज्ञान की प्रक्रिया की वधारणा है। हमारे व्यक्तिगत अनुभव में जो कुछ जाना है उसका हम अन्तिम मर्णा की पूर्ण मध्यता के साथ प्रारम्भ नहीं कर सकते। हालाँकि हम अनुभव में कोई भी तरह का वास्तविक मूल्य नहीं देखते हैं। हमारे अनुभव का कोई भी तत्त्व अमूर्त नहीं है। हालाँकि उसके हर तत्त्व में उसी तरह की वधारणा है जिस हर तत्त्व वह वधारण की प्रकृति को अविच्छिन्न करने में सक्षम होता है।

[illegible]



अपुनर्जाती को भाइ फ्रेंड के लिए सपन करती है और ईश्वरीय मन में विद्यमान बल के आकारों को प्रतिबिम्बित करती है। ईश्वर इस प्रक्रिया में व्यापक होता है इसलिए वह प्रपति का आधार भी होता है और पब-निबन्धक भी। वह बबल दबक ही नहीं होता बल्कि बिदब की प्रसन्न-वेदना में हिस्सा भी बँटाता है। ईश्वर का विष्णु रूप एक प्रकार से बभिवान है। वह सतत रूप से ब्रह्माण्ड की उन सब परिस्थितियों का विरोध करता रहता है जो असत्य अशिव और अनुन्दर का कारण है जो केवल अमूर्त सम्भावना-मात्र नहीं है बल्कि ब्रह्माण्ड के धातुविक सपनों को बचार्थ बनाने वाली मूर्त धक्तियाँ हैं। ईश्वर हमारे लिए अपनी इच्छाओं को साकार करने के लिए अपनी प्रेम की समस्त सम्पदा को उँडल देता है। वह असत्य अशिव और अनुन्दर की शक्तियों का प्रतिरोध करने और उन्हें सत्य शिव और सुन्दर में परिणत करने में हमारी सहायता का भार बहुत करता है। श्रुत्येव में कहा गया है 'जो कुछ मज्ज है उसे वह धातु करता है जो कुछ रोच प्रस्त है उसे वह नीरोग करता है। उसकी कृपा से बन्धे की दृष्टि प्राप्त होती है और सबका बचन सनता है।' ईश्वर सब प्राणियों का आधार और मित्र है। श्रुत्येव का कहना है कि 'तू हमारा है और हम तेरे हैं।' ईश्वर हमें जयल में ले जाकर धकेला घटकने और स्वयं अपना भार खोकर वापस सीटने के लिए नहीं छोड़ देता। हिन्दू पुराणों में ईश्वर की एक ऐसे निरय बाधक के रूप में कल्पना की गई है जो इस बात की प्रतीक्षा में रहता है कि डार भूले तो वह अन्वकार में बिद्युत् की तरह चुप धाए और हमारी समस्त सत्ता के बिम्बीर्ण क्षितिज को आलोकित कर दे। इस कल्पना के अनुसार मानव ईश्वर की उतनी खोज नहीं करता जितनी कि ईश्वर मानव की खोज करता है। वह हमें बिच्छु घरम्भ के सक्टा से बाहर निकालने के लिए स्वयं उसमें प्रवेश करता है। ईश्वर ससार को इतना प्यार करता है कि वह अपने-आपको उसके हाथों में तोप देता है। अपनी प्रकृति को हममें उच्चारित करने के लिए वह हमें अपनी मुक्तकारक धनित में हिस्सेदार बनाता है। वह हमसे यह आशा करता है कि हम उसकी पुकार को पहचान और सुन और उसके साथ सहजीव करें। वह चाहता है कि हम उसे अपना मित्र प्रेमी और सखा समझें। ईश्वर पर विव्वाध न करना उसके उद्दय को

पहचानने और उसकी माँग का स्वीकार करने से इन्कार करना हमारे लिए पाप है। और ईश्वरीय तत्त्व को धारममात् करना और उसके उद्देश्य में समझौता बनना भी हमारे लिए पुण्य है। उसका प्रम उसकी तात्त्विक प्रकृति है उसका दायित्व या परमायी गुण नहीं है। वह हमका मसार का समुद्धर्ता और भाता है।

यद्यपि यह सही है कि जब तक ईश्वर का प्रम सक्रिय है तब तक बिना का बिनाम नहीं होगा तथापि ईश्वर के उद्देश्य की प्राप्ति हमारे महयोग पर निर्भर है। हम स्वतन्त्र प्राणी हैं इसलिये हमारा वह महयोग भी एक स्वतन्त्र दान है जिसे हम किसी भी समय रोक सकते हैं। हम सम्भावना के कारण ही कल्याण में कुछ दायित्विता का तत्त्व धा जाता है। मुक्ततायुक्त प्रविष्टा यद्यपि समस्त जीव प्रवर्तिनी है तो भी उसका प्रावधान नहीं किया जा सकता। मसार में मानव में ही अनिवार्यता की स्थिति है और ईश्वर स्वयं निर्माण का दान में है। यदि हम यह कहें कि ईश्वर ने एक निश्चित योजना बना रखी है जिसे वह भौतिक बन्धु (मैटर) का उत्तरकर विचारित कर रहा है तो उसका यह मत है कि हम पुनर्निर्माण कल्याणदीय निवृत्ति की धार का रण हैं। किन्तु मानवीय महयोग रिक्त की प्रमति की एक अनिवार्य पक्ष है और मानवीय स्वतन्त्रता उसमें कुछ अनिवार्यता के तत्त्व का समावेश कर लेती है। अर्थात् कोई पक्ष नहीं है और यदि हम यह कोई घोषणा-वाक्य नहीं है। यद्यपि ईश्वर हमारी महयोग करने का निमित्त हमारा सकार है। तथापि हमारी मुक्ति का और ग्राही कृति उसके दायी प्रम के दान में बाधा नहीं कर लेती है।

अब हम यह कहते हैं कि बलान्त ईश्वर यह प्रयत्न करेगा कि उसका योजना सफल हो जाए तो उसका वह कार्य नहीं सम्पन्न होगा कि वह हर बन्धु के पूर्णतः पुनर्निर्माण होने का निश्चय के विचार में रहता है। कारण यह है कि उस दान में मानवीय स्वतन्त्रता का समावेश था जहाँ पर हमारी सब अनिवार्यता समाप्त हो जाती है। यद्यपि ईश्वर जीवन का मुख्य उसमें विद्यमान अर्थ के कारण है न कि दायित्व विचार के कारण और दायित्व विचार भी एक बात पर निर्भर है कि अनुपपन्न कार्य के लिए किसी उचित दायित्व और दायित्व के साथ काम करना है। वह दायित्व हमका नहीं रहती है कि दायित्व विचारवादी और अर्थवादी दायित्व भी एक दिन ईश्वर के अनिवार्य प्रम का दान में रहे। यद्यपि वह हमका दायित्व के दायित्व में दायित्व प्रम का विचार करना रहता है और उसे दायित्व धार दायित्व करना है तो भी उसे दायित्व दान में ईश्वर का

उसके प्रेम का आधार बन्द कर देते हैं और स्थिति का गम्भीर बना देते हैं। जब संसार पर ईश्वर का प्रभाव संकटग्रस्त हो जाता है तब उसका सतत प्रेम अपने आपमें एक प्रभुत्व और आश्चर्यजनक रूप में अभिव्यक्त करता है। इसी प्रेम के अनुसार ऐसा कहा जाता है कि जब परिस्थितियाँ अत्यन्त गम्भीर और संघटापन्न बन गई तब एक बार तो ईश्वर ने ऐसा जल-प्रलय भय दिया जिससे जल समूह मानव-समाज को मल्ट कर दिया और दूसरी बार ऐसे ही प्रचण्ड बरसने अपने एकमात्र पुत्र को पृथ्वी पर भेजा। इसका अर्थ यह नहीं है कि ईश्वर का प्रेम एक सत्तात्मिक गुण है जो मनुष्य के पतन के समय ही अभिव्यक्त होता है। हमें यह सोचने की आवश्यकता नहीं है कि ईश्वर सिर्फ इसलिए हवापी रसा या परिमाण के लिए आता है कि वह सृष्टि अपने पक्ष में प्रकट हो गई है। प्रेम ईश्वर के अन्तरगत में व्याप्त है। पूर्ण और समग्र आत्मार्पण ईश्वरीय किन्ना वा स्वल्प है। हालाँकि उससे आभ सठाने की शक्ति उन मोर्षों की क्षमता पर निर्भर है जिन्हें वह प्राप्त होता है।

ईश्वर का उद्धार-कार्य उसकी एक सतत् और अनवरत क्रिया है, हालाँकि हम उस पर बल उस समय बैठे हैं जबकि नतिक व्यवस्था किसी प्रकार विपर्यस्त होती है। ईश्वर अपने-आपको आश्चर्यजनक प्रभुत्व रूपों में उस समय अभिव्यक्त करता है जबकि नयी व्यवस्थाएँ और नये करणार आवश्यक होते हैं। हिन्दू पुराणों में ईश्वर के इन विविध रूपों को अवतार कहा जाता है। सामान्य प्रचलित विश्वास यह है कि जब व्यवहार विर आता है समुद्र और ध्वज मारे हो जाते हैं और सब-कुछ उलटने-मुलटने को होता है। उस समय ईश्वर स्वयं एक प्रभुत्व रूप में धरीर आरम्भ करके पृथ्वी पर अवतार होता है। किन्तु धार्मिक जीवन की सतत् प्रेरणा ऐसे उद्देश्यों की बढ़ती हुई अभिव्यक्ति जिनमें कि ईश्वरीय जीवन अपने रूप में प्रकट होता है और सर्वव्यापी नियम-व्यवस्था उसके कारण यह सारा मसार एक है और जो अपने विभिन्न तत्त्वों की पारस्परिक अनु-विधाओं को एक विशेष दिशा में डालता है—ये सभी जीवन 'सम्पूर्ण ईश्वर के अवतारी रूप आरम्भ करने की करने की कल्पना के साथ संबन्ध नहीं है। संसार में निहित सम्भाव्यताओं की पूर्ति और आकारों की दिशा में चल रही सबसे बड़ी ईश्वर का सतत् अवतारी रूप ही है। किन्तु यह सही है कि धार्मिक मूर्तों की अभिव्यक्ति को हम ईश्वर की अभिव्यक्ति या आनवीय क्षमताओं की पूर्ति के रूप में देख सकते हैं। ईश्वर को अभिव्यक्ति और माय के ध्येय की पूर्ति के बोध



वही एक संसार का सम्बन्ध है ईश्वर उसके साथ धर्मिक रूप से जुड़ा हुआ है। ईश्वर को संसार से अलग नहीं किया जा सकता। हिन्दू धार्मिक रामा गुप्त ने संसार के साथ ईश्वर का वही धर्मांगी सम्बन्ध माना है। उसका कहना है कि बिना ईश्वर के साथ शरीर और आत्मा का सम्बन्ध है, वह पृथक् उसी पर निर्भर है। ईश्वर विश्व-व्यापी इस शरीर का पोषक और धार्मिक निवेद्यक दोनों है। ईश्वर के जीवन में सर्वत्र और बुद्धि दोनों मन्त्र हैं। काल ब्रह्माण्ड प्रक्रिया का जिसमें नैतिक जीवन भी शामिल है एक धर्मिक धार्मिक धारणा है और ईश्वर के लिए भी उसकी सार्थकता है। निम्न जीवन जो हमें काल के भीतर बुद्धि की सीमाओं से परे ले जाता है, हमें परम ब्रह्म की ओर ले जा सकता है किन्तु ईश्वर तत्त्व का साक्षात्कार जीवन से बेबा हुआ है। पूर्व ब्रह्म की दृष्टि में प्रगति अवाञ्छनीय हो सकती है किन्तु ईश्वर के लिए वह अवाञ्छनीय नहीं है बल्कि उसकी उसमें गहरी विश्वास रखती है। विश्व की प्रक्रिया अत्यन्त ही एक उद्भव है किन्तु वही उद्भव नहीं जिसका उल्लेख अनेकानेक ने किया है। वह ईश्वर के पञ्च-अवस्था में होने वाला उद्भव है और वह उस सारी प्रक्रिया में व्याप्त रहता है हालाँकि उसका अन्त उस (प्रक्रिया) से परे होता है। बिना ही प्रक्रिया का अन्त प्रारम्भ से विद्यमान वस्तु का अन्त-अन्त नहीं है। वह निरन्तर पूर्व-निर्माण का प्रसन्न नहीं है। बिना का अन्त प्रारम्भ से ही उसके धर्म में ऐसा निहित नहीं है कि ईश्वर इस सारी प्रक्रिया के लिए सर्वथा अन्त-अन्त हो जाए। जो मोम विकास के इस मध्य का अन्त भी मूर्च्छाकर करते हैं वे संसार का अन्त पहले से ही उसके धर्म में निहित होने का विचार स्वीकार नहीं कर सकते हालाँकि वेगम-जैम केवल का ही जो विकास की अन्त-अन्तता पर बल देता है, विचार यह प्रतीत होता है कि जीवन का समूचा विकास और उसकी संरचना के समस्त धर्मिक रूप पहले से ही जीवन के भीतर प्रसृत रूप में विद्यमान है। उसका कहना है 'जीवन निम्नी तत्त्वों को बाहर से आत्मसात् करके या अपने भीतर बनाकर आगे नहीं बढ़ता बल्कि वह अपने-आपको ही विभक्त और विभक्ति करके आगे बढ़ता है। निम्न वह दृष्टिकोण अन्त-अन्त की विचारों के अन्त धर्मिक रूप से साथ संगत नहीं है। निम्न हमें निर्माण की दृष्टि में है



ईश्वर में कुछ ऐसा संघ बना रहता है जिसकी पूर्ति (पूर्व साधारणता) नहीं हो सके। किन्तु जब हम अन्तिम समय पर पहुँच जाते हैं तब वह अनुपमता स्वयं हो जाती है। तब पूर्ण ब्रह्म का राज्य प्राप्त होता है। ईश्वर, जो इस ब्रह्म के साथ अभिन्न रूप में समुत्पन्न रहता है वह अन्तर्गत भावों पर ब्रह्म की वृष्टिभूमि में जाता जाता है। धारि धीरे धीरे ऐसी संवत्सरणाएँ हैं जो हर वस्तु को सीमित धीरे समर्पित करती हैं धीरे सत्ता की सबसे बड़ी विलक्षणता इन दोनों की सम्मिलित प्रविष्टा पर केन्द्रित रहती है। ईश्वर अष्टा धीरे अन्तिम निर्वाणिक की अपेक्षा पालक धीरे समुत्पन्न अपिष्ट है। धर्म उत्पन्न मनुष्य की ही रचना है। धीरे इस प्रकार वह इस बात का साक्ष्य करता है कि ईश्वर मनुष्य ने 'मिन्न' है। यदि ईश्वर मनुष्य से अलग न हो तो उसकी पूजा उसका प्रेम धीरे मनुष्य का परचाताप सब अर्थहीन हो जाये। हम ईश्वर के साथ एकत्व स्थापित करने का प्रयत्न करते हैं, उसकी इच्छा को अपनी इच्छा बनाने धीरे उसके साथ सच्चा धीरे मित्र का भाव पैदा करने की चेष्टा करते हैं। ईश्वर एक सत्त्वार्थ अविनाश सत्ता है जो हममें विस्वास प्रेम भक्ति धीरे आराधना की भावनाएँ पैदा करती है। मुक्ति ईश्वर की कृपा से भक्ति धीरे ईश्वर-विस्वास तथा ईश्वरार्पण के द्वारा प्राप्त होती है। हर सच्चे धर्म में हम ईश्वर के प्रति आस्था धीरे एक ऐसे जीवन ईश्वर की अनुभूति पाते हैं जो हमें पापो से बचाता धीरे मुक्त करता है। ईश्वर का प्रेममय रूप उसके आत्ममय धीरे प्रभु रूप से अधिक प्रबल है। उसके आत्ममय धीरे प्रभु रूप ही यदि अधिक प्रबल धीरे प्रबल माने जायें तो उनसे इन सिद्धान्तों को अधिक कम भिन्नता जिनमें वह माना जाता है कि ईश्वर ने सब-कुछ पहले से ही नियत धीरे निर्धारित कर दिया है। उस ब्रह्म में विश्व की यह प्रक्रिया अर्थहीन हो जायगी धीरे मनुष्य की स्वतन्त्रता धीरे ईश्वर का प्रेम अन्ध-भाव रह जायें। यदि यह सत्य है कि ईश्वर ने पहले से ही सब-कुछ निर्धारित धीरे निश्चित कर रखा है तो नवीनताओं की सृष्टि मनुष्य का ईश्वर के प्रति प्रेम, विस्वास धीरे आ माया तथा ईश्वर की कृपा सब निरास्त भ्रम ही रहेंगे। प्राचीन महाकाव्य महाभारत में युधिष्ठिर की पत्नी द्रौपदी अपने भाव्य को कोसती हैं धीरे कहती हैं कि सामान्य मनुष्य के भाव्य में जो कुछ बसा होता है, वहीं होकर रहता है। उसे सत्ता में नीतकता का साधन निरी कपोल-कल्पना प्रतीत होता है। वह अपने सम्बन्धों की पुष्टि में एक प्राचीन कथा का प्रमाण उपस्थित करती है। अपने सिद्धान्त के अधिकार से बचित धीरे न-न में अटकते अन्ध धीरे विपत्ति से





पूरी नहीं हो जाती तब तक व्यक्ति अपना केन्द्र अपने भीतर ही रखता है और क्योंकि प्रक्रिया की पूर्णता उससे ऊपर और धरीत होती है। इसलिए ईश्वर उससे घिरा होता है और वह उसमें अपनी आवश्यकता की भावना पैदा करता है। ईश्वर एक व्यक्तिगत सत्ता के रूप में माना जाता है और उसके साथ मनुष्य का सम्बन्ध सहयोग और निर्भरता का सम्बन्ध होता है। ईश्वर ही मनुष्य की अन्तिम सन्तुष्टि है, जमी में वह अपनी आत्मपूर्णता पाता है। वह अपने आपको ईश्वर के स्वरूप के अनुसार बनाना चाहता है—समके समान पूर्ण व्यक्ति और पूर्ण ज्ञान की प्राप्ति की चेष्टा करता है।

### ७ ब्रह्म

यद्यपि ईश्वर के वैयक्तिक प्रेममय स्वरूप में धर्म की कुछ आवश्यकताएँ पूरी हो जाती हैं फिर भी कुछ ऐसी आवश्यकताएँ भी रह जाती हैं जिनकी इससे पूर्ति नहीं होती। उच्चतम व्यापारिक अनुभव में हमें एक सन्तोष विधायित्व मिलता और पूर्णता की अनुभूति होती है। इन आवश्यकताओं में मानव के विमर्श और चिन्तन के आरम्भ से ही उसके मन में एक ऐसी निविकार और निरभिनिविष्ट पूर्ण सत्ता (ब्रह्म) की रूपमा पैदा की है जो ब्रह्मण्य के जीवन के अधिष्ठान कोलाहल में ऊपर है। यदि ईश्वर संसार के साथ बैठा हुआ है यदि वह काल से अवच्छिन्न है, यदि मनुष्य की स्वतन्त्रता और सत्ता की परिस्थितियाँ उसके कार्य को मर्यादित करती हैं तो वह अपने जीवन के कुछ व्यक्तिगत ज्ञान और न्यायता में जाहे किन्तु ही अपार और असीम हो वह पूर्ण नहीं है। ब्रह्म पूर्ण की एक अभिव्यक्ति एक रूप-मात्र है। किन्तु मनुष्य चाहता है संसार के अपने अपने रूप को जानना उस आदि सत्ता को बलि समय और सत्ता से भी पहले विद्यमान अकालावच्छिन्न और अद्वितीय सत्ता को आत्मैक के धर्मों से उन प्राणवान् अणुओं को विभु एकमात्र और नाय-अपहीन निराकार सत्ता को जो कुछ भी नहीं है और फिर भी सब-कुछ है जो सब आभा निरुध्द अभिव्यक्तियों से धरीत है और फिर भी समस्त अभिव्यक्तियों और आचारों का आधार है जिससे सब-कुछ विद्यमान है और फिर भी सब-कुछ विभीत हो जाता है। धर्म के दर्शन की एक बड़ी समस्या हमेशा यह रही है कि ब्रह्म का जो एक तरह से मिल्य पूर्ण है ईश्वर के स्वरूप के साथ सम्बन्ध क्या है, या कि एक व्यापारिक तरह के रूप में एक कालावच्छिन्न विकास में जिसमें



है। सहीम वस्तुओं की असीम श्रद्धालुता असाध्य नहीं है। पूर्ण ब्रह्म में उससे अधिक तत्त्व समाविष्ट है जिससे कि इस विश्व से प्रकट होता है।

यदि हमसे यह प्रश्न किया जाए कि इसी सम्मानना को वास्तविक प्रकार क्यों प्रदान किया गया तो उसके उत्तर में हम केवल वही कह सकते हैं कि रंगमंच की बसंत-महली में बैठकर हम यह कैसे जान सकते हैं कि परदे के पीछे नेपथ्य में क्या हो रहा है। यह माया है और हमें बाहर एव मंडा के साथ उसे स्वीकार करना है।

कभी-कभी यह कहा जाता है कि पूर्ण ब्रह्म की प्रकृति ही ऐसी है कि वह अप्रतिबादी हो और सम्माननाओं को स्वीकार करे। हिन्दु धार्मिकों जेटो के बच्चों और पारसी पौराणिक गाथाओं में सुर्व को भी एक महान् प्रतीक के रूप में माना जाता है वह ब्रह्म के उबार ध्यात्पापन और ध्यानमय रूप को प्रकट करता है और ब्रह्म अपने अन्तर में निहित सम्पदा से समाप्त भरा है और सभी को उबारता से अपना दान कर रहा है। जेटो के ग्रन्थ में टाइमेबस कहता है कि यह भूमि इसलिए बनी है कि परम शिव चाहता है कि उसकी धन्यार्थ उसके ऊपर प्रवाहित होती रहे। भारतीय बच्चों में सृष्टि को जो ईश्वर की लीला माना गया है उसका अर्थ ही यह है कि ब्रह्माण्ड की रचना एक ब्रह्म और विमोह की बीज है। केवल या लीला सम्म का व्यवहार धाम और पर धार्मिक सम्माननाओं के लिए किया जाता है। लीला अपना वह दयस्वय है और वही अपना सतत पुरस्कार भी है। पूर्ण मन में आदर्श सत्ता का एक पूर्ण राज्य विद्यमान है और साथ ही वह स्वतन्त्र सृजनात्मकता भी है। यद्यपि ससार का सञ्चन ब्रह्म की कभी समाप्त न होने वाली क्रियाशीलता में एक नटना-भाव है, तथापि वह ईश्वर में एक अभाव और आकाशा को पुरा करता है। ससार ईश्वर के लिए उसी तरह अनिवार्य है जैसे ईश्वर ससार के लिए है।

इस ससार का सृजन पालन और लय करने वाला ईश्वर पर्युं ब्रह्म से सर्वथा व्यतिरिक्त और सम्मन्त्र नहीं है। मानवीय मन से ऐसा जाए तो ईश्वर ही पूर्ण ब्रह्म को वास्तविक सम्मानना के साथ उसके सम्बन्ध तक सीमित कर देते हैं तब वह ज्ञानमय प्रेममय और कल्याणमय प्रतीत होता है। नित्य सत्ता ही प्रथम और अन्तिम बन जाती है। नित्य में ही की भावना परिवर्तनहीन केन्द्र और सब परिवर्तनों के कारण ब्रह्म को हम प्रकृति के कम में बाँधे और अन्त





